中国佛教思想史

中卷 隋唐佛教思想

郭朋著

福建人民出版社

97760

B949.2
3021

D125/26

中国佛教思想史

● 郭　朋　著

● 中　卷

隋唐佛教思想

200037049

● 福建人民出版社

● 一九九四年·福州

(闽)新登字 01 号

ZHONGGUO FUJIAO SIXIANGSHI

中国佛教思想史

(中 卷)

郭 朋著

*

福建人民出版社出版

(福州得贵巷 59 号)

福州新地文字处理有限公司排版

福建省地质印刷厂印刷

开本 850×1168 毫米 1/32 16.875 印张 4 插页 401 千字

1994 年 12 月第 1 版

1994 年 12 月第 1 次印刷

印数 1—1500

ISBN 7—211—02203—5

B·46 定价:19.20 元

书中如有印装质量问题,可直接向承印厂调换

中卷目录

上编　隋代佛教思想

第一章　隋王朝与佛教…… 1
第一节　概述…… 1
第二节　隋文帝与佛教…… 7
一、生养在尼姑庙的隋文帝…… 7
二、隋文帝对佛教的扶持和利用 …… 12
1、广建寺塔 …… 12
2、广度僧尼 …… 14
3、广写佛经 …… 15
4、广交僧侣 …… 16
5、广作佛事 …… 19
第三节　隋炀帝与佛教 …… 22
一、“不可以君天下”的隋炀帝…… 22
二、炀帝与“菩萨”——兼论佛教的大乘与小乘 …… 23
三、杨广与智顗 …… 31
四、隋炀帝的佞佛种种 …… 32
五、隋末农民大起义，埋葬了隋王朝，
也打击了佛教势力 …… 35
第二章　隋代的佛教思想 …… 40
第一节　概述 …… 40

第二节　为统一的隋王朝服务的天台宗 …… 59
一、天台宗的师承 …… 59
1、慧文与慧思 …… 60
2、天台宗的创建人——智顗 …… 69
3、灌顶与湛然 …… 76
二、天台宗的主要经典——《法华经》 …… 82
三、天台宗的基本思想 …… 93
1、客观唯心论的世界观——“真如缘起”论 …… 93
2、形而上学的认识论——“一心三观”与“一念三千” … 100
3、僧侣主义的方法论——“止观”学说 …… 104
四、天台宗的“判教” …… 111
五、值得一提的两部书——《国清百录》
与《佛祖统纪》…… 116
第三节　三论宗…… 119
一、三论宗的创立者——吉藏…… 119
二、三论宗的基本思想…… 123
1、虚无主义（唯心主义）的世界观——“一切皆空”与
“八不思想” …… 123
2、形而上学的认识论——二谛论 …… 129
3、折衷主义的“中道”思想 …… 136
第四节　一度出现的三阶教…… 139
一、三阶教的创立者——信行及其著作…… 139
二、三阶教的思想和主张…… 149
1、“三阶”教 …… 149
2、“普法”宗 …… 158
3、无尽藏…… 160
三、三阶教的社会意义…… 163

下编　唐代佛教思想

第三章　唐王朝与佛教…… 172
第一节　概述…… 172
第二节　武德时的傅奕反佛与唐高祖的
《沙汰僧道诏》…… 176
一、傅奕的反佛…… 176
二、唐高祖的《沙汰僧道诏》…… 179
第三节　唐太宗与佛教…… 181
一、夺取农民革命胜利果实的唐太宗…… 181
二、唐太宗对佛教的扶持和利用…… 183
三、战地建寺…… 187
四、唐太宗与玄奘…… 189
五、佛、道先后问题…… 193
第四节　武则天与佛教…… 200
一、建立了武周政权的武则天…… 200
二、武则天对佛教的利用…… 204
1、武则天与《大云经》 …… 204
2、武则天与《宝雨经》 …… 208
3、武则天与《华严经》 …… 211
4、武则天与禅僧 …… 212
5、敛钱铸大像 …… 214
三、武则天与薛怀义…… 216
第五节　唐玄宗与佛教…… 218
一、“中兴”而又致祸的唐玄宗 …… 218
二、唐玄宗对佛教的利用…… 224
第六节　唐宪宗迎佛骨与韩愈谏迎佛骨…… 233

一、宪宗迎佛骨…… 233
二、韩愈谏迎佛骨——兼论韩愈…… 234
第七节　唐武宗的灭佛…… 250
一、武宗灭佛的原因…… 250
二、灭佛的结果…… 251
第八节　唐末农民大起义，摧毁了唐王朝，
也削弱了佛教…… 254
第四章　唐代的佛教思想…… 259
第一节　概述…… 259
第二节　唯识宗…… 278
一、唯识宗的师承…… 278
二、中国佛教史上的一代伟人——玄奘…… 279
三、唯识宗继成者——窥基…… 286
四、唯识宗的主要典籍…… 288
五、唯识宗的基本思想…… 290
1、主观唯心论的世界观——“阿赖耶识”论
和“种子”说 …… 290
2、形而上学的认识论——“四分”说与“三自性”论 …… 310
3、烦琐哲学的方法论——“五位百法” …… 315
4、走向彼岸世界的“转依”说 …… 325
第三节　适应武周统治的需要而建立起来的华严宗…… 334
一、法顺与智俨…… 334
二、华严宗的创始人——法藏…… 337
三、澄观与宗密…… 342
四、华严宗的主要典籍——《华严经》…… 346
五、华严宗的基本思想…… 350
1、客观唯心论的世界观——“法界缘起”论 …… 350

2、“六相”与“十玄” …… 364
第四节　中国佛教的特产——禅宗…… 382
一、传统佛教的禅学…… 382
二、禅宗的产生…… 384
1、禅宗产生的时代背景 …… 384
2、禅宗的创始人——慧能…… 386
3、慧能以后的禅宗 …… 416
三、禅宗与“机锋” …… 439
四、关于神会…… 443
第五节　密宗…… 475
一、“开元之治”与密宗 …… 475
二、密宗的主要人物——“开元三大士” …… 478
三、密宗的主要经典——《大日经》…… 484
四、密宗——“佛梵合一”的产物…… 490
1、“大日如来”与“大梵” …… 491
2、“祭祀万能”的佛教化 …… 492
3、火的崇拜——“护摩” …… 494
4、由禁欲到纵欲 …… 498
五、密宗——佛教世界观的杂家…… 502
第六节　净土宗…… 506
一、净土宗的奠基人——道绰与善导…… 506
二、净土宗的主要经典——所谓《净土三经》…… 508
三、“净土”思想的阶级实质 …… 515
第七节　律宗…… 518
一、律、律学与律宗…… 518
二、关于道宣…… 527

上编　隋代佛教思想

第一章　隋王朝与佛教

第一节　概　述

隋王朝，是一个结束了西晋末以来近三百年分裂局面的统一的王朝。这个统一的王朝，是从以下两个方面建立起来的：

一、取周。杨坚父子，两代仕周。杨坚的父亲杨忠，帮助宇文泰建立北周政权，受封为十二大将军之一，赐姓普六茹氏，官至柱国、大司空，晋爵隋国公。杨坚承袭他父亲的封爵，官至大司马、大后丞、大前疑等。而且，杨坚的妻子独孤氏，和周明帝宇文毓的独孤皇后是亲姐妹；杨坚的女儿又是周宣帝宇文赟的四皇后之一。杨坚可说是位尊而权重。周宣帝早死（死时二十二岁），嗣子幼小（宇文衍时方八岁，嗣位为周静帝），杨坚以国丈、大臣的身分，轻易地取得了帝位。对此，《廿二史札记》曾有这样的评论："古来得天下之易，未有如隋文帝者。以妇翁之亲，值周宣帝早殂，结郑译等矫诏入辅政。遂安坐而攘帝位。"（卷一五《隋文帝杀宇文氏子孙》）

隋文帝取代北周，不仅引起了宇文氏子孙和周室大臣们的愤恨，而且也引起了他自己女儿的不满。《资治通鉴》（卷一七五）说：

初，刘（昉）、郑（译）矫诏以隋主辅政，杨后虽不预谋，然以嗣子幼冲，恐权在他族，闻之，甚喜；后知其父有异图，意颇不平，形于言色。及禅位，愤惋逾甚！隋主内甚愧之，……

为了树立权威，镇压不服，隋文帝在受位之后，对北周王室及文武大臣之不附己者，采取了斩尽杀绝的恐怖手段。

其时，虽有尉迟迥、宇文胄、……司马消难等起兵匡复，隋文犹假周之国力，不半载殄灭之。于是大权在手，宇文氏子孙，以次诛杀，殆无遗种！……（《廿二史札记》卷一五《隋文帝杀宇文氏子孙》）

取人之国，而灭绝其子孙。杨坚就是这样先以权谋、继以屠杀的两手，在北部中国建立了隋王朝。

二、平陈。隋文帝在初步稳定了北方之后，便积极准备以武力平陈以统一中国。隋文帝取周，可说是“唾手而得”；而要平陈，就不那么容易了，对此，隋文帝进行了充分准备。在正式出兵之前，先造舆论：

隋主……送玺书暴帝（按：指陈后主叔宝）二十恶；仍散写诏书三十万纸，遍谕江外。（《资治通鉴》卷一七六）

根据《隋书·地理志上》的记载，当时，陈境内有“户六十万”。《通典》记载：“至开皇九年平陈，得户五十万。”（卷七《食货·历代盛衰户口》）《文献通考》说是：“陈……至后主亡时，隋家所收户五十万，口二百万。”（卷一〇《户口考一》）这就是说，当时江南的人口不过五六十万户。三十万份宣传品，按六十万户算，平均两户一份；按五十万户算，平均不到两户一份。可说是作到“家喻户晓”了。在作了大量的舆论准备之后，接着就是出兵了。

（开皇八年，588）冬十月，……甲子，将伐陈，……命

晋王广、秦王俊、清河公杨素并为行军元帅，以伐陈。于是晋王广出六合，秦王俊出襄阳，清河公杨素出信州，……合总管九十，兵力五十一万八千，皆受晋王节度。东接沧海，西拒巴、蜀，旌旗舟楫，横亘数千里。……十一月，丁卯，车驾伐师。（《隋书·高祖纪下》）

据《通典》卷七《食货·历代盛衰户口》记载："后周静帝末（580），授隋禅（581），有户三百五十九万九千六百四"；《文献通考》卷一〇《户口考一》则说是："后周大象中（579—580），有户三百五十九万，口九百万九千六百四。"[①] 到开皇八年（588），才过了七八年时间，人口想来也不会增加得太多。在只有这么多人口的一个国度里，竟出动了五十多万的大军，可以说是"倾国出动"了。

已经奄奄待毙的陈王朝，在这样的军事力量面前，自然是不堪一击的。所以，隋朝出兵才一个多月，到了开皇九年（589）正月，便"陈国平，合州三十[②]，郡一百，县四百"（《隋书·高祖纪下》）。而陈叔宝这个公子哥儿皇帝，也就俯首贴耳地作了隋王朝的俘虏。

平陈之后，隋文帝对待陈室君臣，和对待宇文氏完全不同。对此，《廿二史札记》（卷一五）里也有一段评论：

按：隋文灭陈，不惟陈后主得善终，凡陈氏子孙，自岳阳王叔慎以抗拒被杀外，其余无一被害者，皆配往陇右及河西诸州，各给田业以处之。同一灭国也，于宇文氏，则尽殄

① 据《周书·武帝纪下》的记载，周武帝宇文邕于建德六年（577）二月平齐时，得"户三百三十九万二千五百二十八，口二千万六千八百八十六"。户数还不及《文献通考》所载，口数却远远大于《文献通考》所载北周末年的人口数字。《周书》所载，颇为可疑。

② 据中华书局《隋书·高祖纪下》校勘记二："州三十"，应作"州四十"。

之；于陈氏，则悉保全之。盖隋之篡周，本不以道，与宇文氏有不两立之势，且恐有尉迟迥等之起兵匡复者，不得不尽绝其根芽。至取陈，则隋之基业已固，陈之子孙，又皆孱弱不足虑，故不复肆毒也。

这就是说，隋文帝取周，用的是权谋，是得之“不以其道”的。他为了树立自己的统治权威，镇压不愿归服的人，所以在取周之后，还要进行大屠杀。而灭陈，则用的是强大的武力，在大兵征伐中，已经慑服了陈室君臣，而且这时，隋王朝在北方的地位已大体巩固，所以，平陈之后，只需实行怀柔政策就行了。

平陈之后，统一了全国，结束了西晋末以来近三百年的分裂局面。这是顺应历史潮流、符合人民愿望的。隋文帝对此，也感到非常得意。他曾自我夸耀地说：“朕……用轮王之兵，伸至人之意，百战百胜，为行十善！故以干戈之器，已类香华；玄黄之野，久同净国。”（《为太祖武元皇帝行幸四处立寺建碑诏》，《广弘明集》卷二八）他对陈朝的大张挞伐，乃是“为”了修“行十善”；现在，他要“化干戈为玉帛”，建设他的“王道乐土”了。隋文帝的伪善面孔，在这里已经开始显露出来。其实，长期分裂局面的结束，全国的重新统一，归根到底，还是广大人民群众的力量。隋文帝杨坚，只不过是在这种大势所趋、人心所向的滚滚历史潮流中，克尽了他的特定的历史职责而已。

在重建了统一的中央集权的封建国家之后，隋文帝采取了诸如均田、薄赋等一些在一定的意义上说来有利于人民群众“休养生息”的政策，因而在一定程度上促进了生产的发展和人口的繁殖。开皇以来，“二十年间，天下无事”（《隋书·高祖纪下·史评》）。以致出现了“人物殷阜，朝野欢娱”（同上）、“户口滋盛，仓库盈积”（《隋书·食货志·序论》）的升平局面。虽然这种描绘，很大程度上是出于封建史学家们粉饰太平的溢美之词，但是，

开皇年间，由于政治上的统一和社会比较稳定，人口确有很大的增长，生产也有相当的发展，却也是史实。就拿人口的增长来说，据《隋书·地理志》的记载，到隋炀帝大业五年（609），已有“户八百九十万七千五百四十六[①]，口四千六百一万九千九百五十六”。较之隋王朝初统一时的一千多万人口来，二十年来的时间里，竟然增长了三倍多！不能不说是很大的增长了。再拿农业生产的发展来说，开皇九年（589），“垦田千九百四十万四千二百六十七顷”（《通典》卷二《食货·田制下》）；而到了大业五年（609），已有“垦田五千五百八十五万四千四十一顷”；而且，“其邑居道路，山河沟洫，沙碛咸卤，丘陵阡陌，皆不预焉”（《隋书·地理志》）。垦田数量激增，自然标志着农业生产的发展。《隋书·食货志》里还有这样的记载：

> （开皇）十二年（592，十二月），有司上言：“府藏皆满”，（文）帝曰：“朕既薄赋于人，又大经赐用，何得尔也？”对曰：“用处常出，纳处常入。略计每年赐用，至数百万段，曾无减损。”于是乃更辟左藏之院，构屋以受之。

《资治通鉴》（卷一九二）里，也有如下的记载：

> （贞观二年〔628〕春正月，）上谓黄门侍郎王珪曰：“开皇十四年大旱，隋文帝不许赈给，而令百姓就食山东，比至末年，天下储积，可供五十年！”

这些情况说明，开皇年间，生产确实得到了相当的发展。当然，封建统治阶级终究是要压迫、剥削劳动人民的。不管是“均田”也好，“薄赋”也好，都只能从一定的意义上来看待，否则就会看不清楚历史真相。就拿“均田”来说，表面上看，农民似乎也一样

---

① 中华书局《隋书·地理志》校勘记四说：“……户八百九十万七千五百四十六。按：据本志各郡分列的……户数统计：……户九百零七万五千七百九十一”。

能够每人领受若干亩田地，而且其中一部分（即桑田或麻田）还是可以自行买卖的“永业田”。实际上，真正“受惠”的还是大官僚、大地主们。这些特权阶层利用特权，强占、侵吞大量土地，而普通农民往往只能领受很少一份土地。《隋书·食货志》说：“其狭乡（按：指人多、地少的地区），每丁才至二十亩，老小又少焉。”这和政府“遵后齐之制”规定的“一夫受露田八十亩，妇四十亩”，“又，每丁给永业田二十亩，为桑田；……土不宜桑者，给麻田，如桑田法”（《隋书·食货志》）合计一百四十亩[①]的限额，相差甚大！其实，岂止“狭乡”是这样，就是在地旷人稀的所谓“宽乡”里，农民真正能够得到法定限额土地的，也是不多的。“均田”如此，“薄赋”呢？所谓的“府藏皆满”，以及“天下储积，可供五十年”之用的记载，正好表明隋朝赋税的繁重。对此，《隋书·食货志》也有详细记载：

> 丁男一床（夫妇），租粟三石；桑土调以绢纯，麻土以布绢。纯一匹（四丈），加绵三两；布以端（六丈），加麻三斤。单丁及仆隶，各半之。
>
> 十八以上为丁，丁从课役；六十为老，乃免。
>
> 有品爵及孝子、顺孙、义夫、节妇，并免课役。

这哪里是什么“薄赋”，完全是一种沉重的租税负担。而且，农民缴租纳粮，还得自己去长途运送：

> ……诸州调物，每岁河南自潼关，河北自蒲坂（今山西永济县境），达于京师，相属于路，昼夜不绝者数月！（同上）

农民辛勤劳动的成果，就这样大部分都被搜刮进了封建王朝的仓

---

① 北齐还制定：“丁牛一头，受田六十亩，限止四牛。”（《隋书·食货志》）则有耕牛的农夫，按照政府规定，受田数额至少在二百亩以上。

库里。遇到饥荒，尽管“仓粟红腐”，而灾民们却吃不到本来是他们自己生产的粮食，这是何等的不合理！就这样，隋文帝竟还标榜什么“躬履俭约”，“薄赋于民”，又是何等的伪善！到了炀帝杨广的时候，情况就更加严重了。由于隋炀帝的横征暴敛，荒淫无度，终于加速了隋王朝的灭亡。

隋王朝是一个统一的王朝，也是一个短命的王朝，总共只有两代、三十八年（581—618）。

隋文帝父子为了维护他们的统治，采取了各种办法，其中包括扶植、利用佛教的办法。下面，简略叙述隋文帝父子积极利用佛教的大致情况。

第二节　隋文帝与佛教

一、生养在尼姑庙的隋文帝

据史书记载，隋文帝杨坚是在尼姑庙里出生的，并且是由一个尼姑抚养大的。关于这件事，《隋书》是这样说的：

> 皇妣吕氏，以（西魏文帝元宝炬）大统七年（541）六月癸丑夜，生高祖于冯翊（今陕西大荔县）般若寺，……有尼来自河东，谓皇妣曰：“此儿所从来甚异，不可于俗间处之。”尼将高祖舍于别馆，躬自抚养。（《高祖纪上》）

道宣《集古今佛道论衡》（卷乙）也记载了这件事：

> 案：隋著作（郎）王邵述隋祖起居注云：帝以后魏大统七年六月十三日生于同州[①]般若寺。……帝母以时炎热，就而扇之，寒甚，几绝，困不能啼。有神尼者，名曰智仙，河

① 隋为冯翊，唐称同州，即今陕西大荔县。

东刘氏女也。……及帝诞日，语太祖曰："儿天佛所祐，勿忧也。"尼遂名帝为"那罗延"①，言如金刚不可坏也。又曰："儿来处异伦，俗家秽杂，自为养之。"太祖乃割庄为寺，以儿委尼，不敢召问。……帝年至十三，方始还家。及周灭二教，尼隐皇家。……及登位后，命史官为尼作传。

道宣《续高僧传》（以下简称《续僧传》）也讲到了这件事：

太祖乃割庄为寺，内通小门，以儿委尼，不敢名问（这里作"名问"，《集古今佛道论衡》作"召问"）。后皇妣来抱，忽……惊遑堕地。尼曰："何因妄触我儿！遂令晚得天下。"及七岁，告帝曰："儿大当贵，从东国来；佛法当灭，由儿兴之。"而尼沉静寡言，时道成败、吉凶，莫不符验。初在寺养帝，年十三方始还家。…… 及周灭二教，尼隐皇家，内着法衣。…… 帝登祚后，每顾群臣，追念阿阇梨。…… 乃命史官王邵为尼作传。（卷二六《道密传》）

在所有这些记载里（除道宣著作里的一些明显的宗教附会外），可以看出几点：

1、隋文帝杨坚，是生、养在尼姑庙里的，并且一直到了十三岁，方才离开尼寺，回到家里。

2、尼姑智仙，同杨家的关系，非比寻常。文帝出生之后，生母简直不能过问（甚至偶尔来抱，智仙竟也斥责："何因妄触我儿！"），而由智仙这个尼姑一直抚养到十三岁。在周武灭佛之后，这个尼姑就"隐居皇家"了。

3、也是重要的一点："儿天佛所祐"，"儿来处异伦"。这就是

① 那罗延，梵语，多义词：1、天上力士的名字，有"端正猛健"的意思。2、"大梵天王"的异名："那罗"，"人"的意思；"延"，"生本"的意思。印度婆罗门教认为：世界、人类，都是从"大梵天"生的，"大梵"是人类、众生的本原。3、"坚固不坏"的意思。

说，隋文帝杨坚这个人，是“天佛所祐”的、非同一般的“异人”、“神人”；他是特地奉“天佛”之命、托“天佛”之福，降生到人世间来，当“救世主”，做皇帝的。

隋文帝一直在尼姑庙里生活了十三年，受宗教的影响，自然是很深的。所以，在他的身上，不仅有着一般的封建统治阶级的印记，而且还有着由于宗教的熏陶而形成的、较之他人更加狡诈与伪善的特性。他在做了皇帝之后，标榜自己“夙夜祗惧”，“小心励己，日慎一日。以黎元在念，忧兆庶未康，以庶政为怀，虑一物失所，……”（《隋书·高祖纪下》）等等，简直是一个忧国忧民的皇帝！其实远不是这么一回事。关于隋文帝的为人，《隋书》曾有这样的评论：

> 二十年间，天下无事，区宇之内晏如也。考之前王，足以参踪盛烈。但素无术学，不能尽下，无宽仁之度，有刻薄之资，暨乎暮年，此风逾扇。又，雅好符瑞，暗于大道，……听哲妇之言，惑邪臣之说，溺宠、废嫡，托付失所。灭父子之道，开昆弟之隙，纵其寻斧，翦伐木枝。坟土未干，子孙继踵屠戮；松槚才列，天下已非隋有。惜哉！（《高祖纪下·史评》）

对于隋文帝的为人和他一生的功过，这个评论，大体说来是符合史实的。当然，“区宇之内晏如也”之类的话，显然是粉饰太平之词。《隋书》还说他：

> ……然天性沉猜，素无学术，好为小数，不达大体，故忠臣义士，莫得尽心竭辞。其草创元勋及有功诸将，诛夷、罪退，罕有存者。又不悦诗书，废除学校，唯妇言是用，废黜诸子。逮于暮年，持法尤峻，喜怒不常，过于杀戮。……又往往潜令人赂遗令史府史，有受者必死，无所宽贷。（《高祖纪下》）

为了考验官吏们是否廉洁，暗中派人去故意行贿，对方要是接受了，就杀了他，而且“无所宽贷”。堂堂的一个皇帝，却搞这么一些小动作，活现出一付“好为小数，不达大体”的模样。司马光在评论隋文帝时，也谈到了这一点：

> 上性猜忌，不悦学，即任智以获大位，因以文法自矜。明察临下，恒令左右觇视内外，有过失，则加以重罪。又患令史赃污，私使人以钱、帛遗之，得犯，立斩！（《资治通鉴》卷一七七）

诱人受贿，然后杀之，这样的皇帝也太不光明正大了。王夫之对于隋文帝，也有相当尖锐的评论：

> ……乃惟帝任诈以取天下，昵悍妻，狎逆子，任其好恶于非僻，……
>
> 考其时，北筑长城，东巡泰岳，作仁寿宫，而丁夫死者万计；别宫十二，相因营造，则其搜剔丁壮以供土木也，不待炀帝之骄淫，而民已无余地以求生矣！
>
> 隋文帝，锱铢之主也！
>
> 文帝……以涂饰虚伪笼天下，……
>
> ……始以欺人，终于自罔，身弑、国亡，若蹈火之必灼，狎水之必溺也，岂有爽哉！（《读通鉴论》卷一九《隋文帝》）

百般美化自己的隋文帝，原来却是一个“任诈以取天下”、“以涂饰虚伪笼天下”的“锱铢之主”。这一评论，可说是入骨三分。王夫之对于隋文帝自我标榜的“务存俭约”，也进行了严厉批评：

> 隋文帝之俭，非俭也，吝也！不共其德而徒厚其财也。富有四海，求盈不厌，侈其多藏，重毒天下，为恶之大而已矣。（同上）

还说：

> 隋之毒民亟矣！而其殃民以取灭亡者，仅以两都、六军、

官官、匠胥之仰给，为数十年之计，置雒口、兴雒、回雒、黎阳、永丰诸仓，敛天下之口食，贮之无用之地；……其究也，所敛而积者，只为李密聚众、唐公得民之资，不亦愚乎?! 隋之富，汉、唐之盛，未之逮也。逆广……给其穷奢，尚有赢余，以供李密、唐公之拊散，皆文帝周于攘聚之所积也。……

……粟朽于仓，人殣于道，豪民逞，贫民毙，争夺兴，盗贼起，有国破国，有家亡家，……悲夫！（同上书《隋炀帝》）

为了王朝统治集团的需要，遍设官仓，“敛天下之口食，贮之无用之地”，到头来，只是为李密、李渊等起兵，提供了粮秣军需。官逼民反（在这里，王夫之站在封建地主阶级立场上，把农民起义，诬之为“盗贼起”），终于招致了“殃民以取亡”的结局。隋文帝是如此的贪得无厌，却还要标榜什么“务存俭约”，不是太虚伪了吗？他的贪婪、伪善，还可以从开皇十四年（594）关中大旱，“隋文帝不许赈给，而令百姓就食山东”的事件中看出来。关于这件事，《隋书》说：“（开皇）十四年，……八月……，关中大旱，人饥。上率户口就食洛阳。”（《高祖纪下》）关中的百姓遭受了旱灾，闹了饥荒，皇帝竟亲自“率户口就食洛阳”。乍看起来，隋文帝倒是一个能够和百姓“同甘苦”、“共患难”的好皇帝，其实完全不是这么一回事。史书说得明白：为什么“不许赈给”呢？是关中没有公粮吗？不是的。上文已指出，当时隋王朝的“天下储积，可供五十年”之用，说明当时官仓的储粮是很多的；而且，据《资治通鉴》（卷一九五）的记载，贞观十一年（637）八月间，侍御史马周在他的上疏中还讲到隋朝的“两京府库，亦为（唐朝）国家之用，至今未尽”。从开皇十四年到贞观十一年（594—637），已经过了四十多年，而隋王朝留下来的“两京府库”的粮食，还“至今未尽”。拥有这么多的公粮，而“不许赈给”，却要让灾民们到外地去“就食”，“就食”于谁呢？当然不是“就食”于官（如

果这样，就用不着去外地了），而只能是“就食”于民了。也就是说，要让非灾区的老百姓，替政府救济灾民。面对“人殣于道”的凄惨景象，虽“粟朽于仓”，杨坚却不许赈给，竟然不惜屈“万乘之尊”，亲自率领灾民们到外地去行乞（名曰“就食”，实是行乞），其“涂饰虚伪笼天下”的面孔，不是太可憎了吗？

就是这样的一个隋文帝，还要给自己披上一件佛教的外衣。

二、隋文帝对佛教的扶持和利用

隋文帝曾同一个叫灵藏的和尚说过这样的话：“律师度人为善，弟子禁人为恶，言虽有异，意则不殊。”（《续僧传》卷二一《灵藏传》）清楚地说明了隋文帝为什么非披佛教外衣不可。原来，他当皇帝的，用暴力去“禁人为恶”，防止人民起来造反；同时，还需要和尚们去帮他“度人为善”，就是用佛教去欺骗、愚弄人民。隋文帝用自己的“金口玉言”，讲出了他大力扶持、积极利用佛教的最本质的原因。这同（刘）宋文帝要利用佛教以“坐致太平”，如出一辙。隋文帝扶植、利用佛教，概括起来，有以下五个方面。

1、广建寺塔

据史书记载，仁寿年间，隋文帝先后三次下诏，在全国一百一十三州，总共修建了一百一十三座舍利塔。

第一次，仁寿元年（601），六月十三日（文帝生日），在三十州修建三十座舍利塔。在这次的建塔诏书里，是这样说的：

> ……朕归依三宝，重兴圣教，思与四海之内一切人民，俱发菩提，共修福业，……永作善因，同登妙果。宜请沙门三十人，谙解法相，兼堪宣导者，各将侍者二人，并散官各一人，熏陆香一百二十斤，马五匹，分道送舍利，往前件诸州起塔。……莫问同州、异州，任人布施，钱限止十文已下，不

得过十文。所施之钱，以供营塔。若少不充，役正丁，及用库物。率土诸州僧尼，普为舍利设斋。限十月十五日午时，同下入石函。总管、刺史已下，县尉已上，息军机、停常务七日，专检校行道及打刹等事。务尽诚敬，副朕意焉。（《广弘明集》卷一七《国立舍利塔诏》）

这道诏书，是由内史令、豫章王（杨）暕于仁寿元年（601）六月十三日宣读的。建塔时，还请了大批和尚念经行道。这在上述诏书里也说到了：

……僧多者三百六十人，其次二百四十人，其次一百二十人，若僧少者尽见僧，为朕、皇后、太子、诸王、子孙等，及内外官人、一切民庶、幽显生灵，各七日行道并忏悔。

建塔、行道，不光是为我皇家修“功德”，也是为了“普度众生”啊。好一个“菩萨心肠”的皇帝！

第二次，仁寿二年（602），正月，隋文帝又分布舍利于秦、陕、恒、杭等五十三州，建舍利塔。并令总管、刺史已下，县尉已上，停常务七日；诸僧行道，施钱十文，“一如前式”。并限于四月八日（佛诞日）午时，同下石函。

第三次，仁寿四年（604），四月八日，又在三十州建舍利塔。道宣在《集古今佛道论衡》（卷乙）里说：“遂前后置塔诸州，百有余所。”情况正是这样。这是建塔。

至于建寺，工程也是浩大的。据道宣《集古今佛道论衡》（卷乙）的记载：

帝昔龙潜，所经四十州，及登极后，皆悉同时起大兴国寺。

《续僧传》卷一五《总论》中说：

隋高荷负在躬，专弘佛教；开皇伊始，广树仁祠，有僧行处，皆为立寺。

唐法琳《辩正论》（卷三）说得更为具体：

自开皇之初（581），终于仁寿之末（604），……海内诸寺，三千七百九十二所。

道宣《大唐内典录》（卷五）里则说：开皇、仁寿间，“崇缉寺宇，向有五千”。总之，隋文一代，在全国大约修建佛寺四五千所，当是近乎史实的。这真可说是全国各地，“寺塔林立”了。

2、**广度僧尼**

关于度僧，《隋书》也有记载：“开皇元年（581），高祖普诏天下，任听出家。”（《经籍志》）皇帝“圣旨”一下，信教者（投机者）自然要纷纷出家了。关于隋代出家僧尼的具体数字，正史阙如，佛教史料的记载，其说不一。

法琳《辩正论》卷三说：

自开皇开初，终于仁寿之末，所度僧尼，二十三万（六千二百）人。

道宣《大唐内典录》卷五说：

于斯时也（按：指开皇、仁寿间），四海静浪，九服无尘，大度僧尼，将三十万。

《续僧传》卷一〇《靖嵩传》说：

开皇十年（590），敕僚庶等，有乐出家者并听。时新度之僧，乃有五十余万。

《续僧传》卷一八《昙迁传》则说：

（开皇）十年春，帝幸晋阳，敕（昙）迁随驾。……敕曰：“自十年四月已前，诸有僧尼私度者，并听出家。”故率土蒙度（者）数十万人。

由此看来，要对隋文帝时出家僧尼的人数，搞出一个比较准确的数字来，是不大容易的。不过，从法琳《辩正论》所列的比较具体的数字看来，在隋文帝有意鼓励人们出家的政策的影响下，当

时出家僧尼的总人数，约在二十万以上，当是近乎史实的。而这样的数字，在当时来说，已是很可观的了，因为，当时全国总人口只有几千万人！隋代之所以有这样多的人出家做僧尼，朝廷的鼓励政策固然是一个主要的原因，但另一方面，恐怕也有像南北朝时的那种“假称入道，以避输课”、“假慕沙门，实避调役”（《魏书·释老志》）的情况。上面有意鼓励，下面有所规避，愿意出家的，自然就多了。何况，出家之后，还有说不完的好处：

> 佛法不简细流，入者则尊，归依则贵。上不朝天子，下不让诸侯！……寸绢不输官府，斗米不进公仓；……家休小大之调，门停强弱之丁。入出随心，往还自在。……（《广弘明集》卷二四，徐陵《谏仁山深法师罢道书》）

僧尼们的这种“优越”地位，对于人们该是多么大的诱惑啊！

3、广写佛经

隋文帝的广写佛经，也是很可观的。《续僧传》（卷二九）《慧云传》里有这样的记载：

> 隋开皇之始，佛教勃兴，真伪混流，恐乖遗寄，乃敕沙门法经，定其正本。所以，人中造者，五百余卷，同并焚之。惟录正本，通数则有三万余卷。已外另生杂录，并不写之。……

这就是说，到了隋代，已经出现了许多伪造的佛经（其实，这种情况，在隋代以前，早已经有了），须要进行甄别、刊定了。不过，这里所谓“人中造者”的伪经，显然是指中国人造的。因为，汗牛充栋的佛经，其实都不过是印度人造的；真正“佛说”的，并没有多少。隋文帝要刊“定”佛经的“真伪”，只不过是区别一下是中国人还是印度人“造”的罢了。经刊定之后，“惟录正本”，还有“三万余卷”，数目已是很可观的了。当然，所谓“三万余卷”佛经，说的是复数。如果只讲佛经总数，则不要说是隋代，就是到了唐代，也没有这么多。关于隋文帝的广写佛经，法琳《辩正

论》里，有更具体的记载：

自开皇之初，终于仁寿之末，……凡写经论四十六藏[①]，一十三万二千八十六卷。

写经的同时，还“修治故经三千八百五十三部”。

关于隋文帝广写佛经的事，《隋书》也有记载：

……而京师及并州、相州、洛州等诸大都邑之处，并官写一切经，置于寺内；而又别写，藏于秘阁。天下之人，从风而靡，竞相景慕，民间佛经，多于六经数十百倍！（《经籍志》）

《文献通考》（卷二二六）则说，隋代佛经，“多于六经十百倍”。总之，隋文帝为了利用佛教，愚弄人民，便不惜工本，广写佛经，以致流传于民间的佛经远远超过了儒家的六经。于此可见，佛教已经成为隋王朝钦定的官方意识形态，其地位已高居于儒、道之上了。

4、广交僧侣

隋文帝结交、笼络和尚的情况，也是相当突出的，这里只举几个例子。

（一）诏请灵裕。据《续僧传》卷九《灵裕传》记载：

释灵裕，俗姓赵，定州巨鹿曲阳人也。年十五……出家；二十有二，方受具戒。……专业《华严》、《涅槃》、《地论》、《律部》。……文帝崇仰释门，远讯髦彦。因下诏曰：“敬问相州大慈寺灵裕法师：朕遵崇三宝，归向情深，恒愿阐扬大乘，护持正法。法师梵行精淳，理义渊远，弘通玄教，开导聋瞽，道俗钦仰，思作福田。京师天下具瞻，四方辐凑。故远诏法师，共营功业。宜知朕意，早入京也。”裕得书，……乃步入

① “藏”，系全部佛经的总称，意近“全书”。

长安。时年七十有四。

年过“古稀”的灵裕和尚，一得到皇帝召他入京的诏书，便即刻从河南（相州，今河南安阳县）步行“入长安”。可真是有点“君命召，不俟驾行”的劲头。

（二）叹赏法论。《续僧传》卷九《法论传》说：

> 释法论，姓孟氏，南郡人。初住荆州天皇寺。博通内外，词理锋挺。……文帝时幸仁寿，论往谒见，特蒙接对，躬身展礼。帝美其清悟，为设馔于大宝殿。论即在坐上诗，叙谈帝德。高祖重加叹赏。

这是一个不请自来、主动巴结皇帝的和尚。“即坐上诗，叙谈帝德”，显然又是一个善于阿谀逢迎的和尚。

（三）诏问智舜。《续僧传》卷一七《智舜传》说：

> 释智舜，俗姓孟，赵州大陆人。少为书生，博通丘索；工书、善说，庠序附焉。年二十余，厌世出家。……开皇十年，下诏曰：“皇帝敬问赵州……禅房寺智舜禅师：冬日极寒，禅师道体清胜！教导苍生，使早成就，朕甚嘉焉！朕统在兆民之上，弘护正法，夙夜无怠。今遣上开府卢元寿指宣往意，并送香物如别。”

“少为书生，博通丘索”，显然是一个儒生出身的和尚。隋文帝对他不但下诏问候，而且还派遣高级官员代为送礼，真可说是够礼遇的了。

（四）诏请昙迁等，“同集帝辇”：

> 开皇七年（587），秋，下诏曰：“皇帝敬问徐州昙迁法师：……深愿巡历所在，承风餐德。限以朝务，实怀虚想，当即来仪，以沃劳望。弟子之内，闲解法相、能转梵音者十人，并将入京。当与师崇建正法，刊定经典。……寻望见师，不复多及。”时洛阳慧远，魏郡慧藏，清河僧休，济阳宝镇，汲郡

洪遵，各奉明诏，同集帝辇。……（开皇）十年（590），春，帝幸晋阳，敕迁随驾。……（《续僧传》卷一八《昙迁传》）和尚而能随驾巡幸，足见关系非同寻常。而隋文帝一次就请了这么一些和尚同时进京，可见他与和尚们的交往之广。

（五）“布衣之友”的灵藏。《续僧传》卷二一《灵藏传》说：

> 释灵藏，俗姓王氏，雍州新丰人。……藏与高祖，布衣之友，情款绸狎。及龙飞兹始，弥结深衷，礼让崇敦，光价朝宰！藏以朝宰惟重，佛法攸凭，乃择京都中会，路均远近，于遵善坊天衢之左而置寺焉。今之大兴善是也。自斯已后，中使重沓，礼遇转隆，厚味佳肴，密舆封送！王人继至，接轸相趋。又敕左、右仆射，两日一参！帝卒须见，频阙相谒。乃敕诸门，不须安籍，任藏往返。及处内禁，与帝等伦！坐必同榻，行必同舆！……帝曰：“弟子是俗人天子，律师是道人天子，有乐离俗者，任师度之。”遂依而度，前后数万！……

由于是隋文帝的“布衣之友”，出入宫禁，“与帝等伦”！连当朝宰相，也得向他“两日一参”。真是炙手可热，权倾朝廷！而他为了结纳朝贵，往来方便，特地选择了一个四通八达、“路均远近”的闹市区，修一座庙宇，安住下来。完全暴露出灵藏原来不过是一个招摇过市的和尚。这样一个交结权贵、奔走朝廷的势利和尚，居然还以“严持净戒”的“律师”自居，而隋文帝竟然给予灵藏以如此越格的“殊礼”，正反映出他“相尚以伪”、“以涂饰虚伪笼天下”的本质。

隋文帝同和尚们的交往，是相当广泛的。上面只是举几个较为显著的例子。从这些为数不多的例子中，已足以看出隋文帝同和尚们的关系之深了。这里，还可以再提及一件事，这就是隋文帝对和尚智炫的吹捧：

> ……时（蜀王秀的）长史周宣明（自蜀）入朝赴考，隋

文帝谓之曰："炫法师安和耶？"宣明惊惶，莫知所对。文帝曰："一国名僧，卿遂不识，何成检校！"宣明稽首，陈谢死罪！及还，先往寺参礼！（《续僧传》卷二三《智炫传》）

查这个智炫和尚，道宣把他列入《续僧传》卷二三的《护法篇》里（据说，他曾反抗过周武灭佛），表明他既非"禅僧"，也非"义学"，没有多大声望。而国家的一名官员，竟然由于不认识他而遭到皇帝的严厉申斥！当时和尚的地位之高与权利之大，于此益可想见。

5、**广作佛事**

为了表示对佛教的"虔诚"，隋文帝还经常大作佛事。现据有关史料，略举以下几个方面：

（一）大行布施。据《续僧传》卷一七《昙崇传》记载：

开皇之初，敕（往和尚昙崇所住寺院）送绢一万四千匹，布五千端，绵一千屯，绫二百匹，锦二十张；五色上米，前后千石。

（皇后施送）钱五千贯，毡五十领，剃刀五十具。建浮图一区。用酬国俸。

帝闻大悦，内送舍利六粒，以同弘业。……敕为追匠杜崇，令其缮绩；料钱三千余贯，计砖八十万口。帝以功业引费，恐有匮竭，又送身所着衣及皇后所服者，总一千三百！以助随喜。

光是帝、后两人送出去的多余衣服，就有"一千三百"件之多！于此也就可以想见隋文帝所谓的"躬行俭约"，究竟是怎么一回事了。

隋文帝同这个昙崇和尚的关系，也是很深的。据《续僧传·昙崇传》记载：

崇既令重当朝，往还无壅，宫阁之禁，门籍未安，须有所论，执锡便进！时处大内，为述"净义"。文帝礼接，自称"师儿"！献后延德，又称"师女"！及在本寺，则敕令载驰，

问以起居，无晨不至！

堂堂皇帝，竟称“师儿”！杨坚佞僧，以致于于此！而从对昙崇所居寺院如此“慷慨”的布施中，便可想见当时隋文帝是如何对佛教寺僧大行布施了。

（二）祈雨、受戒。《续僧传》卷八《昙延传》说：

开皇六年（586），亢旱，朝野荒然。敕请三百僧于正殿祈雨。……帝及朝宰，五品已上，咸席地，北面而受八戒。……明旦，文帝（即派人向主持这次“祈雨”法事的和尚昙延所住寺院）送米二十车；未几，帝又遗米五百石！于是年属饥荐，赖此，僧侣无改。

“祈雨”的同时，又是“受八戒”，又是施米粮，显得一副“虔信”佛教的模样。

（三）受戒、释囚。法琳《辩正论》（卷三）说：

开皇五年（585），爰请大德（法）经法师，受菩萨戒。仍下诏曰：“朕夙膺多祉，嗣恭宝命，方欲归依种觉，敦崇胜果，以今月二十三日，请经法师于大兴殿受菩萨戒。……今囹圄幽闭，有恸于怀，自流罪已下，悉可愿放。”计天下轻囚预得放者，二万四千九百余人；其死罪蒙降者，三千七百余人。……

上面讲的，是“祈雨”而受临时性的“八戒”[①]；这里讲的，是因受“终身”的“菩萨戒”而释放囚犯。《辩正论》（卷三）还说：

其年（又）敕云：“佛以正法，付嘱国王。朕是人尊，受佛付嘱。自今以后，讫朕一世，每月常请二七僧，随番上下

① “八戒”是：1、不杀生；2、不偷盗；3、不淫欲（夫妇之间的性生活，也在禁止之列）；4、不妄语；5、不饮酒；6、不戴装饰品，不撒香水，不观看戏曲歌舞（按：一般则把“不歌舞、倡伎，不故往观听”——即不表演，也不观看，另作一条，则实为九条）；7、不睡高广大床；8、中午以后不吃饭（一般认为，前七条是“戒”，第八条是“斋”，所以又叫“八关斋戒”）。这“八戒”，是不出家的佛教徒们临时受的；受戒期限，短者一昼夜，长或若干天。

传经；经师四人，大德三人，于大兴殿，读一切经。虽日（目，亦作“日”）览万机，而耳餐法味，每夜行道。皇后及宫人，亲听读经，若有疑处，问三大德。”

白天“耳餐法味”，夜间还要“行道”。堂堂皇帝，简直成了一个“苦行僧”！道宣《集古今佛道论衡》（卷乙）也说，隋文帝“每日登殿，坐列七僧，转经、问法”。“金銮宝殿”，简直变成了佛殿经堂！

（四）修治经、像。《释氏稽古略》卷二说：

（开皇）十三年（593），十二月八日，（隋文帝）立疏文曰：“隋皇帝、佛弟子杨坚，敬白十方三宝：……弟子今于三宝前至心忏悔，……敬施（修治）一切毁废经、像绢十二万匹；皇后施绢亦十二万匹。王公以下，台官、主将，以至州县佐史，诸寺僧尼，京城宿老，下逮黔黎，一一施钱，再日设斋，奉庆经、像。”又诏：“于诸州名山之下，各置僧寺一所；并赐庄田。”

以大事修治被毁经、像，来表示“忏悔”。不仅帝、后这样作，还要勒令“王公以下”的所有官吏以及僧尼、百姓，都要“一一施钱”，“再日设斋”，以“奉庆经、像”的修治。这大概也算是一种“兼善天下”的表现吧！而且，修治经、像的同时，还要大修庙宇；修了庙宇，还要“并赐庄田”，以便僧、俗地主共同占有土地，共同剥削农民。而僧、俗地主的总头领、总代表，却正是这个既要“日览万机”、又要“耳餐法味”的隋文帝。

（五）禁毁佛、道偶像。据《隋书》记载：

（开皇）二十年（600）……十二月……辛巳，诏曰：“佛法深妙，道教虚融，咸降大慈，济度群品，凡在含识，皆蒙覆护。所以雕、铸灵相，图写真形，率土瞻仰，用申诚敬。其五岳、四镇，节宣云雨；江、河、淮、海，浸润区域。并生

养万物，利益兆人。故建庙立祀，以时恭敬。敢有毁坏、偷盗佛及天尊像、岳镇海渎神形者，以不道论！沙门坏佛像、道士坏天尊者，以恶逆论！”（《高祖纪下》）

《资治通鉴》（卷一七九）对这件事也有记载，不过简略得多了。

上述记载，反映了隋文帝大力扶持和积极利用佛教的大致情况。可以说，除了没有把自己“舍”到庙里去（然后再用高价“赎”回来）当“寺奴”，没有身披袈裟、升座“讲经”之外，隋文帝对于佛教的热衷程度，也就是利用佛教的程度，很有点类似梁武帝。

隋文帝同佛教的关系是这样，那末，他的儿子隋炀帝呢？这个昏荒残暴的皇帝同佛教的关系又是怎样的呢？

第三节　隋炀帝与佛教

一、“不可以君天下”的隋炀帝

隋炀帝杨广，是隋文帝杨坚的次子。文帝长子杨勇，原已立为太子；杨广采取了极其阴狠险毒的手段，内而骗取了他母亲独孤后的宠爱，外而取得了杨素之流佞臣们的帮助，夺得了太子地位。仁寿四年（604），文帝卧病在床，杨广指使党羽（右庶子张衡等），入仁寿宫，拉杀文帝，“血溅御屏，冤痛之声闻于外”（《资治通鉴》卷一八〇）。接着，又矫诏杀死了杨勇。就这样，用弑父、屠兄的毒辣手段登上了皇帝宝位。王夫之曾经谴责说：“隋之得天下也逆，而杨广之逆弥甚。”“杨广之弑君父，杀兄弟，骄淫无度，其不可辅而不相容，途之人知之矣。”“逆广……不道；……逆广不可以君天下。”（《读通鉴论》卷一九《炀帝》）王夫之认为“不可以君天下”的“逆广”，居然做了十三年（605—617）的皇帝，也是中国历史上少有的昏荒残暴的皇帝。这个生性残忍的暴君，居然也要模仿乃父，虎戴数珠，假冒

伪善，起劲地利用佛教以自欺欺人。

二、炀帝与“菩萨”——兼论佛教的大乘与小乘

大约在开皇十一年(591)的十一月间，当时还是晋王的杨广，任扬州总管。他把一个叫做智顗的知名和尚请到总管驻节地（扬州金城，今江苏句容县北），设“千僧斋”，受“菩萨戒”。为了表示“虔诚”，杨广还煞有介事地写了一篇《受菩萨戒文》，内称：

> 弟子基承积善，生长皇家，庭训早趋，胎教夙渐，福履攸臻，妙机须悟，耻崎岖于小径，希优游于大乘。……以年月日，于扬州金城设千僧会，敬受菩萨戒。戒名为孝，亦名制止。……（《广弘明集》卷二七）

杨广“受戒”之后，结纳权贵、富有经验的智顗和尚，奉送给杨广一个“法号”，叫做“总持菩萨”。① 在这里一本正经地大讲什么“戒名为孝”的杨广，十几年之后，为了篡夺皇帝宝座，竟然残杀了自己的亲老子。

在这篇《受菩萨戒文》里，有两句话值得注意，就是所谓的“耻崎岖于小径，希优游于大乘”。所谓“小径”，就是“小乘”②。这两句话的意思是：他杨广耻于走崎岖不平的小乘的道路；就是说，他不愿意做小乘人。而很希望“优游于大乘”；就是说，他杨广很愿意做一个“大乘菩萨”。说来也许会让人们觉得好笑，像杨广这样的人，居然也想当个“菩萨”，不是有点太滑稽了吗？其实不然。在这一点上，杨广倒还是有些道理的。为了说明这个问题，

---

① 按照佛教的说法，所谓“总持菩萨”，是指已经“功德圆满”的一类“菩萨”，也就是对于所谓的“六度”“万行”等等已经“修行”到了家的菩萨。智顗把这种称号奉承给杨广，活现出一副阿谀奉承、巧于结纳的俗相。

② 佛教所谓的“乘”（读剩），有“运载”和“道路”两种意思。这里取“道路”意。

不妨在这里简单地讲一讲佛教的所谓“大乘”和“小乘”，讲一讲究竟什么是佛教所谓的“菩萨”。

总的说来，佛教分为“小乘”和“大乘”两大派系。

按照佛教的说法，所谓“小乘”，就是只能“自利”，即只能“度”自己或很少的一些人，而不能“利他”，即不能“普度众生”。这种“车子”很小，这种“道路”很窄，所以叫做“小乘”。反之，不仅能“度”自己（或者主要不是为“度”自己），而且能“普度众生”（或者主要是为了“度”众生），就是所谓既能“自利”，更能“利他”。这种“车子”很大，这种“道路”很宽广，所以叫做“大乘”。如此等等。这些说法，归根结柢，不过是一些宗教臆说，根本说不清楚大小乘佛教究竟有些什么本质上的区别。现在，让我们用“人间”的社会历史来略为说明佛教的所谓“大乘”和“小乘”究竟是怎么一回事①。

佛教的“大乘”和“小乘”，和其他各种社会意识形态一样，也是一种产生于特定的经济基础之上的上层建筑，因而，它也是一种社会历史发展的产物。按照它们产生的时间来说，是先有小乘，后有大乘。一般地说来，小乘佛教，产生于古印度的奴隶制社会（前6—前5世纪间）；大乘佛教（空宗除外），产生于古印度的封建社会（1—2世纪以后）。

因为小乘佛教是反映奴隶主阶级的愿望、维护和代表奴隶主阶级的利益的，所以，在小乘佛教的思想上，就带有明显的时代特征和阶级印记。这可以从两个方面看出来：

首先，就世界观来说，小乘虽然也是唯心主义的，但是，比起大乘佛教来，小乘的唯心主义是很不彻底的。因为，小乘佛教，

① 这里，只是着重于揭示佛教大、小乘思想的阶级实质，而不涉及佛教由小乘发展到大乘的演变过程和思想渊源。

主要的只是对于作为主体的自我持否定态度，这就是所谓的“我空”；而对于客观世界，并不完全都持否定态度，这就是所谓的“法”不空，或者叫做“法有”。这种思想是不难理解的。因为，所谓“我空”，主要是对被压迫、被剥削的奴隶们讲的。在奴隶制社会，奴隶只是一种“会说话的工具”，遭受着惨重的压迫和剥削。古印度的奴隶主阶级，为了维护他们的野蛮统治，并使奴隶们安于悲惨境遇，除了使用暴力之外，便是由佛教的小乘僧侣们向他们宣扬所谓“我空”的说教，硬要奴隶们相信，根本就没有什么真实的自“我”。所谓的“我”，只不过是一些“因缘”凑合而成的“假相”，人们在这些“假相”上产生出一种“错觉”，认为它们就是“我”。其实，只有“假相”，并没有“我”。因此，对于生活中的悲惨境遇，用不着计较，也值不得计较。从而使他们安于现状，心甘情愿地忍受痛苦。这正是：关于“我空”的话，由我们来说；相信“我空”的事，让奴隶们去做。不过奴隶主阶级不肯直截了当地把自己利用宗教愚弄人民的把戏说穿罢了。

为了愚弄人民，奴隶主阶级通过小乘的佛教僧侣大讲“我空”，然而对于客观的物质世界，他们却不希望它也是空的，相反地，他们倒是宁愿它是现实存在的。因为，如果连这些客观的物质世界也都给空了，那末，他们的“万贯家业”，“一统江山”，不是也都要完结了吗？这当然是奴隶主阶级所不希望的。更何况，所有的物质财富，尽为奴隶主阶级所占有，丝毫也没有奴隶们的份，根本用不着在这个问题上再去玩弄什么花招。所以，对于客观世界，奴隶主阶级是持肯定态度的；而且这种态度还非常坚决。“又佛教中，五百论师执有，闻毕竟空，如刀伤心！”（吉藏：《大乘玄论》卷一）这正反映出奴隶主阶级决不甘心于把他们所占有的物质财富（连同他们的政治统治）也都给空掉，在这方面，他们是坚决“执有”的。如果听到谁说连这些客观的物质世界也都是

“空”的，那就好像是用刀子戳伤了他们的心！怎么能忍受得了呢？所以，“执有”的“五百论师”，正是他们的思想代表。当然，这里主要讲的是初期小乘。在以后的发展过程中，小乘佛教的某些派别，也有主张“法空”的，这是走向没落的奴隶主阶级的一种幻灭感的反映。

其次，就宗教思想来说，小乘佛教只是侧重于“因果轮回”、“善恶报应”等的说教。（至于他们所谓的“解脱”、“涅槃”之类的宗教神学思想，这里姑且不去谈它。）奴隶主阶级也只是满足于这样的一种说教：奴隶主们所以能够坐享富贵，那是由于他们前一辈子做了“好事”，修了“功德”。奴隶们之所以受苦受罪，那是由于他们前一辈子造了“孽”，犯了“罪”。所谓“欲知前世因，今生受者是；欲知后世果，今生作者是”。这种“善恶报应”的宗教说教，既可以美化奴隶主阶级（他们“前生”都是做“好事”的“善人”），又可以欺骗、吓唬奴隶们（你们可别再作“恶”啊，要是再作“恶”，那你们下一辈子还得受更大、更多的罪）。这种伪善的说教，在中国儒家（正好它也产生于奴隶制社会）的思想里，也有类似的反映，这就是“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”的思想。杨广在他的《受菩萨戒文》里开头第一句“弟子基承积善”，说的就是这个意思。这说明杨广同时也在利用儒家的一些思想来打扮自己。当然，儒家并不讲“三世因果”，这一点与佛教根本不同。

印度的奴隶主阶级，虽然已有较为悠久的神学思想传统，但它毕竟是第一个拥有人为宗教的剥削阶级。它的阶级需要，它利用宗教的“经验”，都使它还不可能像继它之后出现的封建统治阶级那样，更加异想天开，更加想入非非。所以，小乘佛教思想，还能够满足于他们阶级利益的需要。可是，社会一旦发展到了封建时代，小乘佛教就不再够用了，不再能够完全适应生产条件的变

化及其阶级利益的需要了。于是，就逐渐出现了大乘佛教。

一般公认，古印度大约从公元1世纪左右，开始进入了向封建社会过渡的时代①。随着古印度封建制度的逐渐形成，也相应地出现了大乘佛教；而随着封建社会的发展，大乘佛教也出现了不同派别。但是，总的说来，除了宣扬“一切皆空”的所谓“大乘空宗”之外（空宗，虽也属于大乘佛教，但他是初期大乘，它所反映的，是没落的奴隶主阶级的思想、情绪，仍然属于奴隶主阶级的意识形态），大乘佛教，都是反映封建统治阶级的思想和愿望的，因而都是为封建统治阶级的利益服务的。概括起来，也谈两点：

首先，就世界观来说，大乘佛教是更加彻底的唯心主义。大乘佛教认为，如果像小乘佛教那样，只讲“我空”，不讲“法空”，那就会给唯物主义留下很大地盘，而这对佛教唯心主义的发展是很不利的。所以，大乘佛教不但讲“我空”，更强调“法空”。大乘佛教不但否定人们的主观世界，而且否定客观世界，把一种虚构的精神说成是世界的“本原”。当然，大乘佛教（空宗除外）所讲的“空”，和小乘佛教所讲的“空”，有所不同。可以说，小乘所讲的“空”，是一种全称否定，比如小乘讲“我空”，就是完全的自我否定。而大乘讲“我空”，却是一种特称否定，它在否定世俗“我”的同时，却又肯定（实际是虚构）一种类似“本体”的神秘的“我”②。在讲“法空”的时候，就更是如此了：在否定“世俗”的此岸世界的同时，却又虚构出一种更加玄妙的彼岸“世

① 近年以来，某些中外学者认为古印度从公元前6世纪即已进入了封建社会。在没有更多的确凿史料证实这一说法之前，作者认为，仍以采用一般公认的说法为宜。

② 大乘佛教，一般说来，并不在字面上讲有“我”；但也有直接讲“我”的，例如涅槃“四德”中的“我”德等。至于在某些“方等”、特别是密教经典里，直接讲“我”的，更是屡见不鲜。

界”来。所以，封建统治阶级并不像奴隶主阶级那样害怕讲“法空”。这也是不难理解的。因为，当时它还是一个新兴的阶级，还没有那种世纪末的没落感，它认为它的事业还是方兴未艾、“来日方长”的。因此大乘佛教讲“法空”，和小乘佛教讲“我空”一样，也是讲给被压迫阶级听的；而对封建统治阶级自己来说，只是“空”的一种“假相”，“真实”的东西并不空，而是有的——是“妙有”的。对被压迫阶级来说，是“真空”；而对封建统治阶级来说，则是“妙有”！这也正是杨广对于大乘佛教深感兴趣的原因所在。

其次，在宗教思想方面，更可以看出大乘佛教的阶级实质。这里，只讲一点——“菩萨”论。

奴隶主阶级满足于“因果轮回”的说教，以为这样，既可以美化自己，又可以愚弄群众。但这种说教有很大漏洞：既然“善有善报”，“恶有恶报”，那末，奴隶主们为什么尽干伤天害理的坏事呢？难道你们就不怕这一辈子造了孽，下一辈子变畜生、下地狱吗？剥削“经验”更“丰富”、利用宗教的“经验”也更“丰富”的封建地主阶级，为了“堵塞”这个漏洞，并进一步美化自己，愚弄群众，便杜撰出了一大套关于“菩萨”的奇谈怪论来。大乘佛教的“菩萨”论，是更加荒诞离奇的大谎话。不管大乘佛教把“菩萨”说得如何神乎其神，只要拆穿来一看，就会发现，在这些所谓“菩萨”们的身上，有着极其明显的封建地主阶级的印记；就会看到，大乘佛教所谓的“菩萨”，原来都不过是封建地主阶级的“代表”、“化身”！因为，大乘佛教所谓的“菩萨”，从各种佛经所描绘的“形像”看来，不仅都是位尊、势大，家产巨富，而且，连身上的穿戴，也都是“价值连城”的。“菩萨”，不是国王、大臣，就是“大富长者”（地主老财），根本没有穷苦劳动者的形象。

在各种大乘佛经里所描绘的各类“菩萨”中，有虐逾桀、纣的暴君，有生活豪华的妓女，有为数更多的显宦和富翁。现在，让我们把“佛”请出来再就这类问题给我们“说”上一段“法”吧：

……我（释迦自称）念往昔于此阎浮提作大国王，名曰预仙，爱念敬重大乘经典。……善男子！我于尔时心重大乘，闻婆罗门诽谤《方等》（按：指大乘佛经），闻已即时断其命根（据说，一次即“杀五百婆罗门”）！善男子！以是因缘，从是以来，不堕地狱！善男子！拥护、摄持大乘经典，乃有如是无量势力！（《大涅槃经》卷一二《圣行品》第七之二）

善男子！我……以爱念故，断其命根，非恶心也。（同上书卷一六《梵行品》第八之二）

由于“敬重”大乘佛教去杀人；而杀人，又是出于对被杀者的一种“爱念”，并非出于“恶心”。所以，这样的杀人，不但没有一点罪过，而且还有莫大的“功德”；由于这种杀人的“功德”，使“我”从那时以来，永远“不堕地狱”。

被认为是天台宗第二代“祖师”的慧思和尚，还根据这个“杀人有功”的“故事”（和另外一个同样性质的“故事”），发表了一段赞扬性的议论：

若有菩萨，行世俗忍，不治恶人，令其长恶，败坏正法，此菩萨即是恶魔！非菩萨也。何以故？求世俗忍，不能护法，外虽似忍，纯行魔业！菩萨若修大慈大悲，具足忍辱，建立大乘及护众生，不得专执世俗忍也。（《法华经安乐行义》）

他并因此得出结论：

打骂不报，此是世俗戒中外威仪忍，……非大菩萨也。（同上）

“忍辱”是佛教的“六度”之一，本来也是大乘教义，可是，到了慧思那里，连“忍辱”也有了“新”的含义：为了所谓“惩治恶

人”，可以大开杀戒，大杀“恶人”，这才是菩萨的“大忍”！如果片面的讲“打骂不报”，那是“世俗忍”，不是“菩萨忍”。那种不肯轻易杀人的人，不但不是“大菩萨”，简直就是“恶魔”！必须指出：在封建社会里，握有杀人大权，能够随意杀人的，只有封建统治阶级。大乘佛教如此地为杀人的罪行作辩护，极力鼓吹“杀人有功”的荒谬论调，它的阶级性，在这里不是暴露无遗了吗?！从这类思想中，也就可以清楚地看出，所谓大乘佛教的“菩萨”（还有“佛”），不是别的，正是封建统治阶级的“代表”、“化身”！它正是为了美化（神化）封建统治阶级而编造出来的。它企图使人们相信，封建统治阶级尽管荒淫、暴虐，罪大恶极，但他们却都是“菩萨”。他们的那些暴行，都是为了老百姓的“好”而做出来的；因此，那些暴行，看似暴行，实非暴行，而都是“菩萨行”。在这里，在所谓的“菩萨”身上，封建统治阶级的印记，是多么的明显！而这也正是封建主阶级比奴隶主阶级“高明”的地方。因为，奴隶主阶级还不懂得用这些说教来美化（神化）自己，而只是满足于“因果报应”的那一套。说到这里，不妨顺便再讲一个小故事：姚兴曾经想要两个和尚（即道恒、道标）还俗、做官，但他却把这件事说成是要让这两个和尚“释罗汉之服，寻菩萨之迹”（《弘明集》卷一一《姚主与恒、标二公书》、《姚主与鸠摩罗耆婆书》等）。所谓“释罗汉之服”，就是脱掉僧装；“寻菩萨之迹”，就是去做封建官僚，直接参与封建统治。虽然道恒、道标两人，当时由于鸠摩罗什等人的劝勉，没有接受姚兴的意见，去还俗、做官，但姚兴的这两句话，却说明了：所谓“菩萨”也者，只不过是封建统治者的另一种“美称”罢了！

这种“菩萨”论，只是大乘教义中的一部分。说明大乘异于小乘，单只这一点是不够的，还须涉及诸如“佛陀”观、“菩提”论、“涅槃”论、“真如佛性”论等等许许多多的大乘教义。所有

这些，都将在以后的有关章节中叙述，这里姑且省略了。

从以上的简单叙述中，可以大致看到，杨广为什么“耻崎岖于小径，希优游于大乘”。原来，大乘佛教更能为他所利用，更能为他的罪恶行径作辩护；而“菩萨”这种角色，也更适宜于由他这种人来扮演。智顗说过：“匹夫行善，止度一身；仁王弘道，含生荷赖。”（《国清百录》卷二《让请书》第四十九）只有像杨广这样的“仁王”出来“弘道”，才能“泽及群生”。所以，杨广就是“含生荷赖”的“菩萨”。这就等于说：菩萨就是杨广，杨广就是菩萨。杨广与菩萨，原是一而二、二而一的呀！杨广之所以“希优游于大乘”，其奥妙就在这里。

三、杨广与智顗

智顗（关于智顗，详见下文），可说是杨广“归依”佛教的引进人。正是由于智顗的引进，杨广才成了“菩萨戒弟子”，才成了“总持菩萨”。因此，杨广同智顗关系非同一般，他们之间的交往也相当频繁。现根据宋志磐《佛祖统纪》的记载，把这一交往，简单地作一“大事记”如下：

开皇十一年(591)，十一月，杨广把智顗请到扬州金城，受“菩萨戒”。智顗吹捧杨广为“总持菩萨”；杨广恭维智顗为“智者”。

开皇十二年（592），二月，智顗函请杨广做庐山东林、峰顶两寺的施主；杨广当即复书应允。

三月，智顗到庐山。

七月，杨广派人往庐山探望智顗。

八月，智顗往衡山。

十一月，杨广致书潭州，迎请智顗。

十二月，智顗到荆州。

开皇十三年（593），二月，晋王杨广入朝，途径陕州，致书

荆州，迎请智顗。

五月，智顗派弟子智邃，晋见杨广，送上“玉泉伽蓝图”，并奉献“万春树皮袈裟”给杨广。

八月，杨广将智顗建寺的事，上奏文帝；文帝赐寺额曰“玉泉”。

开皇十五年（595），春，杨广将自京师还镇，遣使迎智顗。智顗奉命东下，止于扬州禅众寺。

六月，杨广致书智顗，求学“禅慧”。

七月，智顗以所著《净名义疏》初卷，奉上杨广；并请杨广为荆州玉泉、十住两寺施主。杨广当即致书荆州总管，令其“检校”。又致书智顗，劝留栖霞。

九月，杨广迎智顗入金城。

开皇十七年（597），四月，杨广遣使入山“参问”智顗。

十月，杨广遣使入山迎请，智顗随使下山，病死途中。（卷六《智顗传》）

从杨广与智顗上述的频繁交往中，可以清楚地看到：杨广这个几年之后就当上了皇帝的独夫民贼，是多么急切地需要利用像智顗这一类的知名和尚，来帮助他假冒伪善，自欺欺人。

四、隋炀帝的佞佛种种

隋炀帝既要利用佛教假冒伪善，愚弄人民，就必然要搞一些相应的活动来表示他的“虔诚”。这里，且简单地谈几件事。

还在杨广没有做皇帝的时候，大约在他“受菩萨戒”之后不久，曾经写过一篇《宝台经藏愿文》，内称：

> 菩萨戒弟子杨广和南：仰惟如来应世，声教被物，殷勤微密，结集法藏。帝释、金轮，既被付嘱；菩萨、声闻，得扬大化，度无量众，以迄于今。至尊拯溺百王，混一四海，平陈之日，道俗无亏。……深虑灵像尊经多同煨烬，结夏绳墨，

湮灭沟渠。是以远命众军，随方收聚，未及期月，轻舟总至；乃命学司，依名次录，……庄严修葺，其旧惟新，宝台四藏，将十万轴。因发弘誓，永事流通，仍书愿文，悉连卷后。频属朝觐，著功始毕。今止宝台正藏，亲躬受持；其次藏已下，则慧日、法云道场，日严、弘善灵刹；此外，京都寺塔，诸方精舍。而梵宫互有大小，僧徒亦各众寡。并随经部多少，斟酌分付。授者既其恳至，受者亦宜殷重。长存法本，远布达摩。……纳万善于仁寿，总一乘于普会，开发含识，济度群生。今所传经，遍于宇内，众圣潜力，必运他方，共登菩提，早证常乐。则是弟子之伸顺弘誓于无穷……也。（《广弘明集》卷二二）

在隋平陈之后，曾经收集、整理了一些散失于江南各地的佛经（整理结果，“将十万轴”），并将它们分给一些寺院收藏。杨广就这件事，写了这么一篇《愿文》。话说得很堂皇，意思表示得也很“虔诚”，归根结柢，无非是为了自欺欺人，愚弄百姓。

据法琳《辩正论》卷三的记载，杨广做了皇帝之后，还搞了如下的一些宗教活动：

大业元年（605），为文皇帝造西禅寺，式规大壮，备准宏模。……又于高阳造隆圣寺。

又于道场设无遮大会，度清信士女百二十人。奉为文皇帝敬造金铜释迦坐像一躯，七尺二寸。……

又于并州造弘善寺。傍龙山作弥陀坐像，高一百三十尺。扬州造慧日道场；京师造清禅寺、日严寺、香台寺。又九宫为九寺，于泰陵、庄陵二所，并各造寺。

平陈之后，于扬州装补故经，并写新本，合六百一十二藏，二万九千一百七十三部，九十万三千五百八十卷。

修治故像一十万一千躯；铸刻新像三千八百五十躯。

所度僧尼，一万六千二百人。

造寺，治经，铸像，度僧，真像是一个“菩萨皇帝”的模样。在假冒伪善、欺世盗名方面，隋炀帝不愧是隋文帝的一位“肖子”！

大业三年（607），正月二十八日，隋炀帝又下了一道《行道、度人天下敕》，敕文说：

> 菩萨戒弟子、皇帝总持，稽首和南十方一切诸佛，十方一切尊法，十方一切贤圣：……弟子阶缘宿殖，嗣膺宝命，临御区宇，宁济苍生。……谨于率土之内，建立胜缘，州别请僧七日行道；仍总度一千人出家。以此功德，并为一切：上及有顶，下至无间，蜎飞蠕动，预禀识性，无始恶业，今生罪垢，藉此善缘，皆得清净。三途地狱，六趣怨亲，同至菩提，一时作佛。（《广弘明集》卷二八）

“菩萨戒弟子、皇帝总持”，头衔就很别致，连本来的姓氏都不要了，完全是一个“佛化”了的皇帝。这位一心“佛化”的皇帝之所以大作佛事，不但要让“一切”众生的“无始恶业，今生罪垢，藉此善缘，皆得清净”；而且还要让“三途地狱，六趣怨亲”，都能“同至菩提，一时作佛”，说得多么动人！但是具有讽刺意味的是，这个把自己打扮得如此“仁慈”、“博爱”的隋炀帝，却是一个昏庸、残忍、荒淫、暴戾到了极点的暴君！他的善于作伪的本领，较之乃父，真可谓“青出于蓝而胜于蓝”了！

此外，隋炀帝不管是在两都，还是巡游各地，总要带上一群僧、尼、道士、道姑，谓之“四道场”。“每日于苑中林亭间陈设酒馔”，“帝与诸宠姬为一席”，其他亲信权贵为一席，“僧、尼、道士、女官为一席”；各席“略相连接”，“酒酣肴乱，靡所不至！以是为常”。（《资治通鉴》卷一八一》佛教的僧、尼（还有道士、道姑），不仅是隋炀帝假冒伪善的工具，而且还成了他淫乱的工具。

还有一件事，也值得一提：

初，嵩高道士潘诞，自言三百岁！为帝合炼金丹。帝为之作嵩阳观，华屋数百间，以童男童女各一百二十人充给使，位视三品，常役数千人，所费巨万。云金丹应用石胆、石髓，发石工凿嵩高大石深百尺者数千处！凡六年，丹不成。帝诘之，诞对以无石胆、石髓，若得童男女胆、髓各三斛六斗，可以代之。帝怒，锁诣涿郡，斩之。（同上）

道士潘诞不仅是个江湖骗子，而且是个罪该万死的恶棍！他竟然要用“各三斛六斗”的“童男女胆、髓”来“合炼金丹”，真是一头野兽！而炀帝妄想长生不死，轻信潘诞，实在是愚蠢至极！

五、隋末农民大起义，埋葬了隋王朝，也打击了佛教势力

不管隋炀帝怎样把自己打扮成“菩萨戒弟子”，或装扮成“总持菩萨”，但终究掩盖不住他那副暴君的本来面孔，也不可能使他那横暴成性的行径有丝毫收敛。《通典》说他：

承其全实，遂恣荒淫。登极之初，即建洛邑，每月役丁二百万人！导洛至河及淮，又引沁水达河北，通涿郡；筑长城东西千余里。皆征百万余人，丁男不充，以妇人兼，役而死者大半！及亲征吐谷浑，驻军青海，遇雨雪，士卒死者十二三！又三驾东征辽泽，皆兴百余万众，馈运者倍之！又逆征数年之赋，穷侈极奢。……（卷七《食货·历代盛衰户口》）

如此残害人民，如此暴敛百姓！这样的暴君，竟自称是什么“菩萨戒弟子”！其诈冒伪善而实则狰狞的丑恶面孔，不是太可憎了吗？《资治通鉴》（卷一八〇）说：

大业元年（605）……八月，上行幸江都，发显仁宫，……上御小朱航，自漕渠出洛口，御龙舟。龙舟四重，高四十五

尺，长二百尺。上重有正殿、内殿、东西朝堂；中二重有百二十房，皆饰以金玉；下重内侍处之。皇后乘翔螭舟，制度差小，而装饰无异。别有浮景九艘，三重，皆水殿也。又有漾彩、朱鸟、苍螭、白虎、玄武、……黄篾等数千艘，后宫、诸王、公主、百官、僧、尼、道士、蕃客乘之，及载内外百司供奉之物。共用挽船士八万余人！其挽漾彩以上者九千余人，谓之殿脚，皆以锦彩为袍。又有平乘、青龙、艨艟、……等数千艘，并十二卫兵乘之，并载兵器、帐幕，兵士自引，不给夫。舳舻相接二百余里，照耀川陆！骑兵翊两岸而行，旌旗蔽野！所过州县，五百里内，皆令献食，多者一州至百辇！极水陆珍奇，后宫厌饫，将发之际，多弃埋之。

一个皇帝出游，竟如此的兴师动众，劳民伤财，穷奢极侈，暴殄天物。其昏荒残暴，竟然到了这样的地步。而在这种“残民以逞”的罪恶的活动中，竟然也有僧尼（道士）相伴随。

隋炀帝倒行逆施，导致民不堪命，其严重情况，《隋书》也有记载：

……天下死于役而家伤于财。既而一讨浑庭，三驾辽泽，天子亲伐，师兵大举，飞粮挽秣，水陆交至。疆场之所倾败，劳敝之所殂殒，虽复大半不归，而每年兴发。比屋良家之子，多赴于边陲；分离哭泣之声，连响于州县！老弱耕稼，不足以救饥馁；妇工纺绩，不足以赡资装。九区之内，鸾和岁动，从行宫掖，常十万人！所有供须，皆仰州县。租赋之外，一切征敛；趣以周备，不顾元元，吏因割剥，盗其大半！遐方珍膳，必登庖厨；翔禽毛羽，用为玩饰，买以供官，千倍其价！人愁不堪，离弃室宇；长吏叩扉而达曙，猛犬迎吠而终夕！……宫观鞠为茂草，乡亭绝其烟火！人相啖食，十而四五！（《食货志》）

皇帝“鸾和岁动”，扰民以极；百姓“人相啖食，十而四五”。一副多么凄惨的景象！为了满足一人的私欲，竟然完全不顾百姓的死活。这就是杨广这个“菩萨皇帝”干出来的“菩萨行”。《隋书》还说他：“六军不息，百役繁兴，行者不归，居者失业，人饥相食，邑落为墟，上不之恤也。”（《炀帝纪下》）表明炀帝完全是一个丝毫不恤民困的独夫民贼！《隋书》还对隋炀帝的为人和由于他的昏荒残暴而给老百姓造成的深重苦难，进行了揭露和谴责：

> ……恃才矜己，傲狠明德，内怀险躁，外示凝简，盛冠服以饰其奸，除谏官以掩其过。淫荒无度，法令滋章，教绝四维，刑参五虐；锄诛骨肉，屠剿忠良；……骄怒之兵屡动，土木之功不息，频出朔方，三驾辽左，旌旗万里，征税百端，猎吏侵渔，人不堪命！……自是海内骚然，无聊生矣。……加之以师旅，因之以饥馑，流离道路，转死沟壑，十八九焉。……炊者不及析骸，食者不遑易子！茫茫九土，并为麋鹿之场；悚悚黔黎，俱充蛇豕之饵！……土崩鱼烂，贯盈恶稔，普天之下，莫非仇雠，左右之人，皆为敌国。（《隋书·炀帝纪下·史评》）

杨广就是这样一个穷兵黩武、穷奢极欲而残民以逞的“菩萨”暴君。但是，哪里有压迫，哪里就有反抗；压迫愈甚，反抗愈烈。由于杨广的残酷、暴虐，使阶级矛盾迅速激化。走投无路的老百姓，“于是相聚萑蒲，蝟毛而起，大则跨州连郡，称帝称王；小则千百为群，攻城剽邑”（同上）。到处揭竿而起，到处点燃了农民起义的熊熊烈火。“黎庶愤怨，天下土崩。”（《隋书·炀帝纪下》）这就是由于隋炀帝的残暴统治而必然导致的政治形势。

在中国的农民战争史上，隋末的农民战争，规模之大，区域之广，可说是空前的。据史书记载，从大业六年（610）元旦，几十名白衣白帽、自称“弥勒”的壮士，“焚香持花”，冲进东都

（洛阳）建国门（端门）起，到大业十三年（617）十月，北方太原的杨世洛、南方鄱阳的董景珍等相继聚众起义为止，在这短短七八年的时间里，先后发生了大大小小上百起的农民起义，每起少者几百人、几千人、上万人，多者几万人、十几万人、几十万人。这些到处揭竿而起的农民起义队伍岗军；很快地汇合成为三支巨大的起义力量：以翟让、李密为首的瓦岗军；窦建德的河北农民军；杜伏威、辅公祏领导的江淮起义军。当时直接投入到农民起义队伍的总人数，约有五百万左右，约占当时总人口的十分之一以上；如果把起义农民的家属计算在内，平均以五口之家来计算，则农民起义的队伍，已超过当时总人口的一半以上！如果再把受农民运动的影响、同情农民起义的广大劳动群众也计算在内，那就正如《通典》所说的“举天下之人十分之九”（卷七《食货·历代盛衰户口》）都起来造隋王朝的反了。波澜壮阔、声势浩大的农民起义（其间，一些隋王朝的将吏，也纷纷进行政治投机，起兵反隋。李渊父子的起兵太原，便是突出的例子），以秋风扫落叶之势，迅猛发展着。而隋王朝方面，则“亿兆靡感恩之士，九牧无勤王之师”（《隋书·炀帝纪下》），完全陷入了众叛亲离的孤立境地。昏荒残暴、人心丧尽的“菩萨皇帝”杨广，只有在江都坐着等死了。

在这场气势磅礴、锐不可挡的伟大的农民战争面前，仅仅两代、三十八年的隋王朝，很快就土崩瓦解、倾覆灭亡了。不管隋文帝父子怎样地死抱住佛教不放，也终究挽救不了隋王朝迅速覆灭的命运。

伟大的农民战争，埋葬了隋王朝，也沉重地打击了与隋王朝的封建统治相依为命的佛教势力。

佛教，是隋王朝钦定的官方宗教；而佛教僧侣，又是整个封建地主阶级的一部分。以隋王朝及其所代表的整个封建地主阶级

为打击对象的农民起义军，在向隋王朝的封建统治和世俗地主阶级大进军的同时，必然也要冲击到僧侣地主。加之，许多僧侣地主顽固地同世俗地主站在一起，抗拒农民起义军，这就更加激起了农民起义军对他们的仇恨。例如，《续僧传》卷二二《慧珚传》记载：

> 大业末历，郊垒多虞，……（长安近郊的）司竹（园义军）鼓行郊野，张旗十里，所至摧殄，无抗拒者。兵临庄次，意在诛荡。
>
> （和尚们）推珚善能御敌；（珚）乃召集人畜，普在昆池一庄，多设战楼，用以防御。

决心与农民起义军为敌。有的则恶毒咒骂起义军。如和尚昙选，咒骂某些起义军为“大乘之贼”，“弥勒之妖”；咒骂这些起义军“诖误无识，其徒非一”（《续僧传》卷二四《昙选传》）。这种公然抗拒和恶毒咒骂，理所当然地要激起农民起义军更大的愤怒和痛恨，他们必然要把打击的矛头同时指向僧侣地主。有的农民起义军“破县烧寺”（同上书卷二〇《法响传》），对僧侣地主，以张声讨；有的则剥掉和尚衣服（同上书卷一九《僧定传》），以示惩罚。农民军所到之处，“诸寺湮灭，不可目见”（同上书卷二四《智勤传》）。“佛寺僧坊，并随灰烬；众僧分散，颠仆沟壑。”（同上书卷一五《玄鉴传》）致使唐初的僧侣地主们惊呼：“天下寺庙遭隋季雕残，缁侣将绝。”（《大慈恩寺三藏法师传》卷七）“大业末年，……法轮绝响，正教陵夷。”（《唐护法沙门法琳别传》卷上）可见隋末农民战争给予佛教势力的打击是多么沉重。佛教僧侣们哀叹的所谓“衣冠殄丧，法众销亡”（《大慈恩寺三藏法师传》卷一），正是隋末伟大的农民战争既打击了封建统治、又打击了佛教神权的历史反映。

第二章　隋代的佛教思想

第一节　概　述

随着统一的隋王朝的建立，佛教也结束了南北异趣的局面而走向统一。当然，隋代佛教，是从南北朝佛教发展过来的，它是在南北朝佛教的基础上统一起来的。

正如南北朝佛教是靠统治阶级的大力扶植而得到发展的一样，隋代佛教也是在隋王朝的大力扶植下而得到更进一步的发展的。晋僧道安曾经说过这样一句话："不依国主，则法事难立。"这说明了一个历史事实：佛教，始终是依附于统治阶级的；只有在统治阶级的扶植下，它才能够得到发展和传播。其实，道安的话，只不过是重复了佛教的一句老话。人们只要随便翻阅一下佛经，就会发现，在好些佛经里，差不多最后都要有一个《嘱累品》，在《嘱累品》里，"佛"（其实都是各种佛经的无名作者）总是把"护持佛法"的事托咐给"国王"、"大臣"们。道安只不过是旧话重提罢了。正是依靠了"国主"们的大力扶持，佛教才得到了不断的传播和发展。

一

佛教在它整个的发展过程中，始终是为统治阶级的经济基础和它的政治统治服务的。而到了南北朝以后，佛教寺院也逐渐拥

有了雄厚的经济实力，从此，佛教也就更加直接地为它所赖以存在和发展的经济基础服务了。

隋代佛教寺院的经济情况，虽缺乏系统的材料，但从隋文帝开皇十三年（593）十二月八日颁发的“于诸州名山之下各置僧寺一所，并赐庄田”的诏文中，可以想见隋代佛教寺院的经济，当必也是相当雄厚的。这里不妨列举两个具体材料。

> 释慧胄，姓王氏，蒲州蒲坂人。……后住京邑清禅寺。……九级浮空，重廊远摄，堂殿院宇，众事圆成，竹树森繁，园圃周绕；水陆庄田，仓廪碾硙，库藏盈满，京师殷有，无过此寺。（《续僧传》卷二九《慧胄传》）

很明显，这个慧胄住持的富甲京师的清禅寺，是一个相当大的僧侣地主庄园。

> 释昙崇，姓孟氏，咸阳人。……晋王（杨广）前后送户七十有余，水硙及碾，上下六具，永充基业。（同上书卷一七《昙崇传》）

仅杨广送给的庄民（佃户、寺奴）就有七十多户；送给的硙碾，有六具之多，并且都是“永充基业”的。杨广还为这个寺院“造露盘并诸庄饰，十四年内，方始成就，举高一十一级，竦耀太虚，京邑称最。尔后供遗相接，众具繁委。并送五行调度，种植树林等事”（同上）。不用说，这个富丽堂皇、“京邑称最”的大寺院，又是一个不小的僧侣地主庄园。可以想见，在隋代，类似这样的僧侣地主庄园一定不少。另外，隋代佛教寺院设无尽藏的，也相当多。例如，传播三阶教”的僧人信行（关于信行和他的三阶教，详见下文），在京师建置五所寺院，大搞无尽藏。就是靠了雄厚的经济力量，三阶教才一度传播很广。而在开皇末年三阶教被取缔之后，这一派经营的无尽藏，仍然还在发展着（一直到唐玄宗的时候，还有三阶教经营的无尽藏）。这就表明，封建社会的两种基本

剥削形式（地租剥削和高利贷剥削），在隋代佛教寺院里都是存在的：拥有庄田，必然进行地租剥削（以及超经济剥削）；设无尽藏，就是开当铺，放高利贷。再有，僧尼们还以收受布施的办法，大肆聚敛。“大众悲庆，积施如山”（《续僧传》卷二四《慈藏传》），便是这种情况的具体反映。所以，隋代的佛教寺院和它的中上层僧侣，同样是封建地主阶级的一个组成部分。佛教僧侣利用佛教为统治阶级服务，同时也就是为他们的本阶级服务。这种情况，还可以从隋代的一些知名和尚的社会出身中看出来。下面，从道宣《续僧传》的《义解》和《习禅》两篇的有关材料中，大致地检阅一下这方面的情况。

首先，看看《续僧传·义解篇》十个隋代僧人的情况：

> 洪偃：“俗姓谢氏，会稽山阴人。祖茂，恭和凝慎，不交世俗；父藏，博综经史，善属文藻，梁衡阳王闻而器之，引为僚友。偃，风神颖秀，昼读经论，夜讽诗书，……幼而聪敏，州里称焉。”（卷七《洪偃传》）

洪偃是一个名闻“州里”的书香之家的子弟。

> 昙延：“俗姓王氏，蒲州桑泉人。世家豪族，官历齐、周，而性协书籍，乡邦称焉。”（卷八《昙延传》）

昙延的门第更高——“世家豪族”。表明他还不是一般的地主子弟。

> 慧暄：“姓周氏。其先，家本汝南，汉末分崩，避地江左；……今为义兴阳羡人也。祖韶，齐殿中将军；父覆，梁长水校尉。并偃仰衡门，不求闻达，优游卒岁，易农而仕。暄钻求六经，略通大义，盖家教之常习，非其好也。”（卷九《慧暄传》）

一面作官，一面却又“偃仰衡门，不求闻达”。充分暴露出官僚地主阶级的那种既利禄熏心、又自命清高的伪善面孔。慧暄就是出身于这样一个官僚地主世家里。“钻求六经，略通大义”，又表明

他是一个由儒而佛的人。

慧弼："姓蒋氏，常州义兴人。祖玄略，以忠孝登朝；父元贶，以才华待诏。咸佩印绶，并奏弦歌。季父元举，陈世公功（功臣）。庭列鼓钟，路横骖驷，车马之客填阶，琴啸之宾盈席。见弼青襟之年神爽，咸异嗟曰：'此子若逢凤德，终为王佐之才；既挺龙颐，必有封侯之应。'"（卷九《慧弼传》）

慧弼的家世，更为显贵。

慧旷："俗姓曹氏，谯国人也。……祖亮宗，梁给事、黄门侍郎、卫尉卿；父蔼，直阁将军。旷秀气标于弱岁，天然孝敬，率性高廉。"（卷一〇《慧旷传》）

"率性高廉"，反映出封建官僚地主家庭出身的慧旷，是一个自视甚高的人。

智琳："姓闾丘氏，高平防舆人。祖俨，闲居傲世；考昙珍，梁国常侍。琳弱龄，淑闻彰于乡党；……《礼》、《易》、《庄》、《老》，悉穷幽致。"（同上《智琳传》）

智琳乃是一个集儒、释、道于一身的人。

彭渊："姓赵氏，京兆武功人也。家世荣茂，冠盖相承。"（卷一一《彭渊传》）

"家世荣茂"，当然不是贫寒人家。

保恭："姓崔，青州人。……父超道，本州刺史。（同上《保恭传》）

刺史的儿子，自然不是一般平民。

慧隆："俗姓何氏，丹阳句容人。祖翦，梁武陵王长史；父凝，梁散骑常侍。"（卷一二《慧隆传》）

祖、父都是做官的，慧隆的家世可想而知。

灵幹："姓李氏，金陵狄道人。祖相，封于上党，遂随封

而迁焉。”（同上《灵幹传》）

祖上有封地，显然也不是一般人家。

其次，再看《续僧传·习禅篇》隋代僧人中九个人的情况：

智顗：“字德安，姓陈氏，颍川人也。有晋迁都，寓居荆州之华容焉。即梁散骑孟阳公起祖之第二子也。”（卷一七《智顗传》）

天台宗的创建人智顗，原来也是世家出身。陈徐孝克称他的家世是“列爵世载”（徐孝克：《天台山修禅寺智顗禅师放生碑文》，《国清百录》）。他的大弟子灌顶则说他“高祖茂绩，盛传于谱史”（灌顶《隋天台智者大师别传》）。可见智顗的家庭门第也是很高的。

玄景：“姓石氏，沧州人。十八，被举秀才；至邺都，为和王省事。”（同上《玄景传》）

玄景也是一个由儒而佛的人。而且，他出家之后的生活也是异常阔绰的。据本《传》记载，他在“开皇初年，就缘讲导，每振法鼓，供施罕匹。景之房内，黄紫缁衣，上下之服，各百余副，一时一换；经身一着，便以施僧”。新衣服只穿一次就不要了，这难道是人们想象中的“禅僧”生活吗？像玄景这种豪华阔绰的生活，恐怕连一般的世俗地主也赶不上。无独有偶，这里顺便再讲一个陈僧法朗的情况：

释法朗，俗姓周氏，徐州沛郡人。祖奉叔，齐给事、黄门侍郎、青州刺史。父神归，梁员外散骑常侍、沛郡太守。……（朗）年二十一，……于青州入道。（陈武帝）永定二年（558），十一月，奉敕入京，住兴皇寺。……法衣千领，集散恒结，每一上座，辄易一衣。房内畜养鹅鸭鸡犬，其类繁多。（卷七《法朗传》）

佛教史上以弘传《三论》而知名的这个“兴皇法朗”，其豪华程度，

又远远地超过了玄景。

智舜："俗姓孟，赵州大陆人。少为书生，博通丘索，工书善说，庠序附焉。"（卷一七《智舜传》）

"少为书生"，"庠序附焉"。表明智舜这位"禅僧"，原是从"儒者"中来。

昙迁："俗姓王氏，博陵饶阳人。近祖太原历宦而后居焉，少而俊明，爽异常伦。年十三，父母嘉其远悟，令舅氏传授，即齐中散大夫、国子祭酒博士权会也。"（卷一八《昙迁传》）

"近祖"（还有舅氏）为官，自然也不是一般的贫寒之家。

僧渊："姓李，广汉郪人。家本巨富，为巴蜀所称。"（同上《僧渊传》）

名闻巴蜀的"巨富"，可以想见他家的富有。

真慧："陕州河北人，姓陈氏。河北诸陈，代称冠族。"（同上《真慧传》）

"代称冠族"，门第自然也是较高的。

慧欢："姓管氏，京兆云阳人。……历任僚署，频经凉暑。"（同上《慧欢传》）

"历任僚署"，说明是世代为官的。

本济："宋氏，河西介休人。父祖不事王侯，循世无闷；逼以僚省，挂冠而返。济年童丱，智若成人，齿胄之初，横经就业，故于六经、三史，皆所留心。"（同上《本济传》）

本济，也是一个先儒而后佛的人。

僧邕："姓郭氏，太原介休人。祖宪，荆州刺史；父韶，博陵太守。邕，神识沈静，冥符上德，世传儒业，齿胄上庠。"（卷一九《僧邕传》）

“世传儒业”，表明僧邕出身于儒学世家。

此外，在《续僧传·译经篇》里，还有一个隋僧，也是世家出身，他就是：

彦琮：“俗缘李氏，赵郡柏人人。世号衣冠，门称甲族。少而聪敏，才藻清新。”（卷二《彦琮传》）

大乘佛教，本来就是封建统治阶级的意识形态，它本来就是为封建统治阶级服务的。而这么多出身门第很高的人都来加入了和尚行列，这不仅突出了佛教僧侣的阶级成分，而且也更加表明了佛教思想的阶级性。同时，即使还有更多的和尚不是出自高门，但是他们在一经出家之后，特别是在成了所谓“高僧”（例如上文提到的、与隋文帝结纳很深的灵裕、法论、昙迁、灵藏等等）之后，也就成了封建地主阶级的一部分。这不但是由于他们的佛教思想，主要的还是由于他们的剥削、寄生的寺院生活。这里，不妨再举一个例子，就是经历了北齐、北周和隋的三个朝代的慧远和尚。对于这个慧远，《续僧传》卷八（《义解篇》四）《慧远传》是这样说的：

释慧远，姓李氏，敦煌人。……（开皇）七年，……敕召大德六人，远其一矣。仍与常随学士二百余人，创达帝室，亲临御筵，上大悦，敕住兴善；劳问丰华，供事隆倍。……于是四方投学，七百余人，皆海内英华。……兴善诸德，莫高于远。形长八尺，腰有九围，十三幅裙，可为常服！登座震吼，雷动蛰惊！……

这样一个彪形大汉，简直是一个和尚“金刚”！论出身，慧远并不是富家子弟，但他一经成名，也就成了封建地主阶级的重要一员。由于他们的阶级地位不同，他们的感情（以及语言）和劳动人民也就截然不同。在上文提到的那个和尚大地主《慧胄传》里，竟然还有这样的话：

……寺足净人，无可役者，乃选取二十头，令学鼓舞，……

（《续僧传》卷二九《慧胄传》）

"净人"，就是寺奴。高唱"众生平等"的慧胄之流（包括《续僧传》的作者道宣在内），对于这些受他们奴役的劳动人民，简直就像对待牲口一样，不称人，而称"头"！由此可见，不管这些和尚们是如何地自命清高，如何地显得"超脱"，如何地把佛教说得"天花乱坠"，"顽石点头"，但只要仔细一瞧，就会发现在他们的臀部都带有明显的"封建纹章"。

二

由于国家的统一，寺院经济的发展，特别是隋王朝的大力扶植，隋代佛教也有了更大的发展。它的基本情况，据法琳《辩正论》（卷三）的记载，是：

> 隋……二君，三十七年，有寺三千九百八十五所，度僧二十三万六千二百人。译经二十六人、八十二部。

道宣则说：

> 天命有隋，……大度僧尼将三十万，崇缉寺宇向有五千，翻译……道俗二十余人，所出经、论、传法等合九十部，五百一十五卷。（《大唐内典录》卷五《隋朝传译佛经录》第十七）

关于隋代的寺、僧数字（特别是僧尼的数字），上文已经讲过，各有关史料的记载，并不一致，这里引用的两个材料，互相参证，可以看出个大概。关于隋代的译经，道宣《续大唐内典录》[①]里则说是："隋朝传译道俗等三十一人，译出经论等一百七十部，七百卷。"而唐智昇在《开元释教录》（卷七）里却说隋朝译经"缁素九人，

① 《〈续大唐内典录〉一卷并序》（见《频伽藏·目录部》第二册（《绪二》第一〇三页）题下有如下夹注："麟德元年，于西明寺起首，移总持寺释氏撰毕。""释氏"即道宣。可知《续内典录》，仍道宣所作。吕著《新编汉文大藏经目录·目录部》则著录为"唐智昇撰"，当另有所据。

所出经论及传录等，总共六十四部，三百一卷”。智昇讲的数字，显然是缩小了。隋代新译的佛经，不是很多的，但佛经总数却很可观。据《隋书·经籍志》的记载，隋代已有大小乘佛教经典一千九百五十部，六千一百九十八卷。其中：

大乘经六百一十七部，二千七十六卷；

大乘律五十二部，九十一卷；

大乘论三十五部，一百四十一卷。

小乘经四百八十七部，八百五十二卷；

小乘律八十部，四百七十二卷；

小乘论四十一部，五百六十卷。

共一千三百一十二部，四千一百九十九卷。其余的六百多部、二千来卷的著作，《隋书·经籍志》都把它们列入《杂》、《疑》类里。

据隋费长房《历代三宝记①》的记载，隋代共有佛经（包括注疏、史传等）“二千一百四十六部，六千二百三十五卷”。而据隋僧法经《众经目录》的记载，隋代共有佛经“二千二百五十七部，五千三百一十卷”。长房、法经，都是开皇间人。《隋书》晚出，掌握的史料当然会更多一些。但就是《隋书》的记载，被认为确是佛教经典的，也只有四千多卷（其余的，都属于《杂》、《疑》类）。据道宣说，到他撰写《大唐内典录》的时候（该书完成于唐高宗龙朔四年——麟德元年（664），佛经的总数是“二千二百三十二部，七千二百卷”。其中，唐初新译佛经“二百余部，一千五百余卷”（《大唐内典录》卷一）。则隋代佛经，显然不会有六千多卷。不过，就是四五千卷的佛经，在当时说来，也是够多的了。

① 记，《大正藏》本作“纪”。

在隋代僧人（和非僧人）的著述中，值得提及的，大致有如下这些著作：

《历代三宝记》十五卷　费长房著

费原是僧人，周武灭佛，被迫还俗。开皇初年，应召入京，以“学士”身分（没有再当和尚），参与译经工作。该书除《经录》（二卷）外，还有《帝年》（自周秦到隋朝，共三卷）、《代录》（自后汉到隋代，共九卷），最后还有《序目》一卷。总共著录华梵僧俗一百九十七人，所译经论二千一百四十六部，六千二百三十五卷。这是一部内容比一般《经录》较为丰富的书。

《众经目录》七卷　法经等撰

《众经目录》五卷　释彦悰撰

这两部都是《经录》。

《西域传》十卷　释彦悰撰

道宣称赞这部书“文极该赡，衢路显然”（《大唐内典录》卷五）。可见是一部比较重要的书。

《翻经法式》十卷　释明则撰

《众经法式》十卷　开皇十五年敕有司撰

对于这部书，费长房的《历代三宝记》（卷一二）里有如下记载：“……至十五年，以诸僧尼时有过失，内律，佛制不许俗看，遂敕有司，依大小乘经正文诸有禁约沙门语处，悉令录出，并各事别，题本经名，为此十卷，奖导出家。斯实大行菩萨国王，降意殷勤，受佛遗嘱，怜悯黎庶，……庶奉法式释种，感君王慈育化焉。”于此可知，这部书乃是隋文帝为了约束“时有过失”的“诸僧尼”，敕有司集录有关经文，以为这些僧尼们的行动“法式”准则的。

《论场》三十卷　释僧琨集

关于这部书，《历代三宝记》（卷一二）也有记载：“……搜括群经，

卷部连比；准诸杂论，篇轴参差。引经说云：‘欲知智者意，广读诸异论。’缘是采摭先圣后贤所撰诸论，集为一部，称曰《论场》。”则所谓“论场”者，原是一部论集。

《大乘义章》二十六卷　释慧远撰

这是一部百科性质的辞、类书。全书共收大小辞目二百二十二条。作为工具书，具有一定的重要性。

此外，还有其他一些著作。

三

全部佛经，是在印度一个相当长的历史时期、而且经历了奴隶制社会和封建制社会两个不同的时代，陆续出现的，既非出于一人之手，更非出于一“佛”之口。因此，这些产生于不同时期的佛经所反映出来的思想，也远不是完全一致的，甚至，在一部佛经里（特别是较大部头的佛经里），内容往往也是矛盾重重的。当然，它们有一个总的共同点，那就是宣扬出世思想和唯心主义。而在宣扬这些宗教思想过程中，这些不同时代的佛经撰述者，往往也是很不克制、很不严肃的。例如下面这样一些经文：

如蚊子屎（!）不能令此大地润洽；其女人等，淫欲难满，亦复如是。……假使男子数如恒沙，与一女人共为欲事，犹不能足！……（《大涅槃经》卷九《如来性品》第四之六）

为了侮辱妇女，竟然说出了这样粗俗的话来。

若有众生不知如来是常住者，当知是人则为生盲！（同上书卷一〇《如来性品》第四之七》

这简直是在骂人了！为了宣扬“如来常住”，不惜破口骂人，“佛”的那种“慈祥”面孔，已经开始消失了。

是大经典，有丈夫相，所谓佛性。若人不知是佛性者，则无男相！……（同上书《如来性品》第四之六）

骂得更粗野了。

如来亦尔，非因父母和合而生！……

（同上书《如来性品》第四之二）

这就是说，“如来”不是由父母生。

我又示现大小便利，出息入息，众皆谓我有大小便利，出息入息；然我是身所得果报，悉无如是大小便利，出息入息等。随顺世间，故示如是。（同上）

“我佛如来”，是“神”而不是人，根本就没有“凡人”们所有的那种“大小便利”和呼吸等等的“俗相”。其所以也表明出有这种俗相，那完全是故意做给凡夫俗子们看的。

用不着更多的引述，这些已经可以说明一些问题了。这些佛经的作者们之所以如此地控制不住自己，正反映出大乘佛教发展到中期后，必须宣扬“佛性常住”的那种急迫心情。原来，小乘佛教宣扬的“苦”，初期大乘宣扬的“空”，随着古印度封建制度的发展和巩固，已经满足不了封建统治阶级的需要了。处于上升时期的封建统治阶级，已经不能忍受把一切都说成是“无常”、是“空”的了。尽管为了欺骗被压迫阶级，它仍需要传统佛教的“因果轮回”、“出世解脱”等等的说教，但对它本身的需要说来，已经是很不够用了。它所需要的，不是“一切皆空”，而是它那个阶级统治的神圣化和永恒化。它不但需要“今生富贵”，而且希望“永世常乐”。正是适应这样的阶级需要，才产生了中期以后的大乘佛教。诸如《大涅槃经》一类的经典，就是在这种历史背景下编撰出来的。中期以后的大乘佛教思想之异于小乘（和初期大乘）者，最突出的一点，就是表现在以“佛性”论为核心思想的“涅槃”论上面。

小乘佛教的“涅槃”，最经典的定义，是“灰身泯智”，也就是自我灭绝。这既反映出没落的奴隶主阶级对于被压迫阶级的愚

弄和欺骗，又反映出它本身对未来的绝望。中期以后的大乘佛教，对涅槃则有了完全不同的解释。

有名的“涅槃四德”——常、乐、我、净，其实也就是“佛性四德”。在这里，“涅槃”与“佛性”，是同义语。具有常、乐、我、净“四德”的“涅槃”，也就是具有常、乐、我、净“四德”的“佛性”。这样的“涅槃”，乃是封建地主阶级的那种骄奢淫佚生活的来世化、彼岸化；而这样的“佛性”（如来性，如来藏，等等），则是封建地主阶级的阶级性的普遍化、神圣化。说是“一切众生，悉有佛性”，其实首先是（主要是、只是）封建地主阶级才能具有这样的“佛性”。《大涅槃经》说，谁要是不承认这种具有“四德”的“涅槃”（佛性），那他就是“四颠倒”。《大涅槃经》还说：

> 善男子！譬如甜酥，八味具足，大般涅槃，亦复如是，八味具足。云何为八？一者常，二者恒，三者安，四者清凉，五者不老，六者不死，七者无垢，八者快乐！是为八味具足。具是八味，是故名为大般涅槃。（卷三《名字功德品》第三）

涅槃不仅具有“四德”，而且具有“八味”。这样的“涅槃”，不是别的，正是封建地主阶级现实生活的彼岸化。这种具有“四德”、“八味”的涅槃，完全是适应封建地主阶级需要的产物。它既反映出这个剥削阶级的自我陶醉，又反映出它的愚蠢和贪婪。

这就是大乘佛教“涅槃”（“佛性”）论的阶级根源。正因为如此，所以，谁要是不接受这一思想，它就要破口大骂了。而凡是接受这一思想的，那就会有莫大的好处：

> 若有能知如来常住，无有变异，或闻“常住”二字音声，若一经耳，即生天上！（《大涅槃经》卷七《如来性品》第四之四）

只要耳朵里一听到“常住”两个字，就可以立即往“生天上”。这种说教，正反映出一种阶级情绪。这就是，封建地主阶级就像奴隶主阶级曾经不能忍受“一切皆空”（“闻毕竟空，如刀伤心”）一样，也不能忍受“无常”的思想。他们幻想他们的事业“永世长存”，所以就声嘶力竭地鼓吹“常”（“四德”、“八味”的第一条，都是“常”）。他们满以为，经过他们（通过大乘佛教僧侣）这么一宣扬，他们的“事业”就真的会千秋万代、“永世长存”了。他们哪里知道，他们的历史寿命，是有限的，决不是“永恒”的。

这种“涅槃”（“佛性”）论思想（以及下文将要反复讲到的“真如缘起”论等等），也就是封建地主阶级幻想使他们的那个阶级彼岸化、神圣化的思想，是大乘佛教思想表现在“理论”上的一个重要方面。同时，在大乘佛教思想中，还有另一个方面——“实践”方面，这就是宣扬“布施果报”的思想：

施佛塔庙，得千倍报！布施沙门，得百倍报！（法琳《破邪论》卷上《上品大戒经·校量功德品》）

百倍利息，千倍利息。真是大有“厚利可图”！

施散佛僧中食、塔寺一钱已上，皆二万四千倍（报）！……（同上书《智慧本愿大戒上品经》）

这简直是要以天文数字计算利息。很明显，这种“布施”望“厚报”的思想，不是别的，正是封建地主阶级高利贷（以及行贿、受贿）思想的反映，正是高利贷（以及行贿、受贿）思想的“神圣”化。同时，它也是封建地主阶级的那种贪得无厌的思想在宗教上的一种表现。

大乘佛教，还有一种思想，这就是基于“涅槃”、“佛性”论等“理论”而产生出来的抹杀、颠倒是非与好坏界限的思想。表达这种思想的大乘经文，也是很多的，这里，且略引几段，以供

参考：

贪欲之实性，即是佛法性；佛法之实性，亦是贪欲性！是二法一相，所谓是无相（《诸法无行经》卷下）

堂堂经文，白纸黑字，明白无误。“贪欲”是“三毒”之首，被传统佛教认为是“众生”受苦受难、“轮回”不息的祸根。而这里，却说它就是“佛法”。“理由”是，“贪欲”的“实性”和“佛法”的“实性”，本来就是一个东西。而所谓“实性”，还有“真如”、“佛性”、“涅槃”、“如来藏”等等数不清的叫法，说的都是一个意思，就是大乘佛教按照封建统治阶级的意愿，虚构出来的一种神妙莫测的宇宙万有的本原——既是主体又是客体的精神实体。它是“本性清净”、毫无瑕疵的。“贪欲”等等，只不过是凡愚“众生”们看到的一些“假相”，其实，它们的“实性”，也就是“佛法”的“实性”。而在“佛法”的“实性”中，那是绝对“清净”的，是决不会有任何肮脏东西的。所以，在有的佛经里，说得更加直截了当：“我说淫、怒、痴，即是戒、定、慧！”戒、定、慧，被称为“三学”，是佛教徒们幻想由此岸到“彼岸”的桥梁。而在这里，却把它们和“三毒”等同起来。“三毒”就是“三学”，“三学”就是“三毒”，它们原是一个东西。

贪欲是涅槃，恚、痴亦如是，于此三事中，有无量佛法！若有人分别，贪欲、瞋恚，痴，是人去佛远，譬如天与地！贪欲与菩提，是一而非二；皆入一法门，平等无有异！（同上）

贪、瞋、痴“三毒”中，即具有“无量佛法”！谁要是还“分别”计较有什么“贪欲、瞋恚、痴”，那他就像天之与地，与佛相去更远了。（“譬如天与地”，意犹“南辕北辙”，或“风马牛不相及”。）“三毒”本身就是“涅槃”、“菩提”！

……一切诸佛安住是贪欲瞋恚愚痴、四颠倒、五盖、五欲平等中。是诸佛安住贪欲性故，……安住瞋恚、愚痴、四

颠倒、五盖、五欲性故，得阿耨多罗三藐三菩提！是故一切诸佛住四颠倒、五盖、五欲、三毒中，得阿耨多三罗藐三菩提！（同上）

“一切诸佛”，由于能够“安住”于各种肮脏的烦恼之中，所以他们才能够“成佛”。“凡”“圣”、“染”“净”等等的任何界限，统统在这里消失得净光了。再看下文：

……又问：虚妄言说，亦真实耶？答言，如是！……善男子！提婆达多语，如来语，无异无别；所以者何？一切言说，皆是如来言说，不出“如”故。……（《思益梵天所问经》卷三）

在佛教最起码的“五戒”里，就有一条“不妄语”戒。一般人都知道，撒谎是可耻的。而这里却认为，撒谎就是说实话。因为，假话、真话，都是一种“真（如）性流露”；假话的“真如”，真话的“真如”，“一如、无二如”！无怪乎在各种佛经里，都把假话当做真话说，原来假话就是真话呀！提婆达多，佛经说他是释迦的堂弟，是释迦的死对头。这里却把他的话和释迦的话等同起来，这就等于把“魔”与“佛”等同起来。所以这样，其原因也是由于“魔”与“佛”都离不开“真如佛性”。

上面，算是从“理论”上来讲“染净不二”，“真俗不二”。下面，再从“实践”中来讲这一“教义”。

《大涅槃经》（卷四《如来性品》第四之一）说：

我又示现于阎浮提入淫女（按：即妓女）舍，然我实无贪淫之想。清净不污，犹如莲花！……

我又示现于阎浮提入诸酒会、博弈之处，示受种种胜负斗诤……。而我实无如是恶业。……

世界上还有比这更伪善的吗？一面干着吃、喝、嫖、赌等等的肮脏勾当，一面却又把自己打扮成洁逾莲花的“圣人”。再往下

看：

又如舍卫（城）有女名须门，闻之心喜，夜梦从事！觉已念之：彼不来，我不往，而乐事宛然！当如是念佛！（《摩诃止观》卷二上）

这种公然“诲淫”的宣扬，竟然也成了一种“教义”。

本来，佛教的那种抹杀一切阶级界限的超阶级思想，已经够适合封建统治阶级胃口的了，现在又有了如此这般的抹杀一切是非、好坏界限的“染净不二”论、“真俗不二”论的思想，那更是妙不可言、再好不过了。应该指出，大乘佛教的“染净不二”论、“真俗不二”论的思想，归根结柢，是为封建统治阶级的那种骄奢淫佚、荒淫无耻的糜烂生活作辩护的。隋文帝不正是根据这种教义，把他的出兵灭陈，说成是“行十善”的吗！昏荒残暴的隋炀帝，不也正是根据这种教义，把他自己打扮成为“菩萨”的吗？正因为如此，它才能够成为隋王朝钦定的官方宗教；也正因为如此，它才能够受到中国历代封建统治阶级的扶持和利用。

四

大乘佛教的“染净不二”论、“真俗不二”论，旨在美化封建统治阶级，特别是美化封建皇帝。因为，佛教既要依靠国王来保护，那它就必然要对封建皇帝极尽阿谀、奉承、吹捧、美化之能事。这里，不妨再讲两个故事：

其一，隋僧昙迁吹捧隋文帝：

时大兴善（寺）有像放光，道俗同见，以事闻上。敕问（和尚昙）迁曰：“宫中尊像，并是灵仪，比来修敬，光何不见？”迁曰：“但有佛像，皆放光明，感机既别，有见不见。”帝曰：“朕有何罪，生不遇耶？”迁曰：“世有三尊，各有光明，其用异也。”帝曰：“何者是耶？”答曰：“佛为世尊，道为天

尊，帝为至尊。尊有恒政，不可并治。所以，佛……放神光，除其罪障；陛下光明，充于四海，律令法式，禁止罪源，即大光也。”帝大悦。（《续僧传》卷一八《昙迁传》）

昙迁的阿谀逢迎，固然令人恶心，但这个故事却也表达了一种思想，这就是，在大乘佛教看来，帝王就是佛的“化身”。帝王的“俗”和如来的“真”，原是一而二、二而一的。

其二，是本书上卷提到过的北魏和尚法果拜皇帝：

初，法果每言，太祖（按：指北魏道武帝拓跋珪）明睿好道，即是当今如来！沙门宜应尽礼，遂常致拜。谓人曰：“能弘道者，人主也；我非拜天子，乃是礼佛耳！”（《魏书·释老志》）

这个被称为“戒行精至”的法果，是中国佛教史上第一个被封公侯爵位的和尚，也是第一个带头给皇帝磕头的和尚。本来，和尚应不应该给皇帝磕头，从东晋时起，就是一个有争论的问题，一直到了唐代，还没有完全解决。而法果却带头拜皇帝。其“理由”就是：皇帝“即是当今如来”！他“拜天子”，“乃是礼佛耳”。昙迁，从“理论”上把隋文帝和“佛”等同起来；法果，从事实上把皇帝当做“佛”来礼拜。这不但是这些和尚们对于皇帝的阿谀、献媚，而且也是在“实践”一种大乘教义——“真俗不二”论：帝王将相就是佛菩萨，佛菩萨就是帝王将相。按照佛教的说法，在“因位”，叫“菩萨”；在“果位”，叫“佛陀”。其实是一码事，都是美化（神化——彼岸化）封建统治阶级，首先，美化（神化——彼岸化）封建皇帝。说到佛同帝王的关系，智顗在《摩诃止观》（卷五下）里，有一段话，值得一读：

佛迹世世是正天竺金轮刹利，庄、老是真丹（按：即震旦，指中国）边地小国柱下史，宋国漆园吏。此云何齐？……如来定为转轮圣帝，老仕关东，吝小吏之职；垦农关西，惜

数亩之田。……云何言齐？

这段话的意思，主要是说释迦比老、庄“优越”，老、庄不能和释迦相比。“根据”就是，释迦一定生在帝王家里，而且一定是“转轮圣帝①。而老、庄，只不过是无名小吏。这里，除了关于老、庄的一些胡言乱语，且不去管它以外，还有两点，应予指出：一、为了推崇释迦，竟把堂堂华夏的中国，贬称为“边地小国”，真是诬妄之极。二、释迦的父亲净饭王，就是按照佛教的说法，也只是一个小国的国王（实际上，只是一个小小的奴隶领主），并不是什么“金轮刹利”（这里的“刹利”，就是王族）；说他是“金轮王”，是没有根据的。而智颉为了吹捧佛教，贬斥老、庄，却随意地在涉及历史的问题上也来瞎说一气。不过，智颉的这段话，却也清楚地告诉了人们：佛和帝王，是关系密切的，他们原是一而二、二而一的。

智颉吹捧杨广是“总持菩萨”，昙迁把隋文帝说成是与佛等同的“三尊”之一，实际上也就是把隋文帝说成是“当今如来”。佛教是这样地投合隋文帝父子的心意，这样地适应他们的需要，他们自然就要紧紧地抓住佛教不放了。为了密切朝廷同佛教的关系，并加强对于佛教的管理，隋王朝专门设置了昭玄寺：

> 掌诸佛教。置大统一人，统一人，都维那三人。亦置功曹、主簿员，以管诸州、郡、县沙门曹。（《隋书·百官志》）

这就清楚地表明了，佛教，实际上已经成了隋王朝的官方宗教，成了占统治地位的意识形态。一句话，成了统治阶级的思想。

---

① “转轮圣帝”，是佛教虚构的“圣王”，有金、银、铜、铁四种“轮王”，分别统辖四、三、二、一“天下”。“金轮王”，乘“金”质“轮”子，飞行巡视“四天下”；乃至“铁轮王”，乘“铁”质“轮”子，飞行巡视“一天下”。佛教宣称：释迦要是不出家，就一定做“金轮圣王”。

第二节　为统一的隋王朝服务的天台宗

正如魏晋以来在南方所形成的那种“积重难返”的清谈风气，“直至隋平陈之后，始扫除之”（《廿二史札记》卷八《六朝清谈之习》）一样，佛教的这种南北异趣的情况，也随着国家的统一而趋于统一了。而体现这一宗教上统一的，便是由智顗所创立、中国佛教史上的第一个宗派——天台宗。适应统一的新王朝的需要，天台宗这一体现宗教上统一的新教派，也就应运而生了。

一、天台宗的师承

按照天台宗人自己编纂的宗谱，天台宗的传法世系（师承关系），是所谓“东土九祖”：

龙树……慧文——慧思——智顗——灌顶——智威——慧威——玄朗——湛然

在这个所谓“东土九祖”的传法世系里，对天台宗说来，确有关系而且比较重要的，有三个人，就是智顗、灌顶和湛然。其余的，都是次要人物。至于把龙树也给拉来做为“东土九祖”的“初祖”，则是十分荒唐的。因为，龙树既不是“东土”人，也不曾来过“东土”。就思想体系说来，龙树的思想同天台宗的思想，也根本不是一码事。虽然天台宗人也经常引用《中论》“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”的偈文而谈论“三谛”、“三观”，但天台宗人讲“三观”，着眼点在“一心”（所谓“一心三观”）；讲“三谛”，着眼点在“圆融”（所谓“三谛圆融”。这些问题，详见下文）。这和龙树“一切皆空”的思想，根本是两回事。所以，把龙树说成是天台宗的“初宗”，实在是张冠李戴。顺便指出，《佛祖统纪》在《东土九祖本纪》的龙树《本纪》里，除封龙

树为“高祖”之外，还给“无畏论主龙树尊者”安上一个“一相大禅师”的称号，这实在也是一种不伦不类的作法。天台宗人的态度不严肃，于此可见一斑。

事实上，慧文同天台宗也没有什么关系。慧思同天台宗的关系也并不多，更说不上深。不过，天台宗人既然把他们列为“天台九祖”中的“二祖”和“三祖”，现在且就仅有的资料，对这两个人略予叙述。

1、慧文与慧思

慧文，被天台宗人封为“二祖”（不算龙树，则为“初祖”），但道宣的《续僧传》，却并没有为他立传，只是在《慧思传》中，简单地提到他：

> 时禅师慧文，聚徒数百，众法清肃，道俗高尚。（慧思）乃往归依，从受正法。（《续僧传》卷一七《慧思传》）

就这么短短的几句话。除了可以从中看出慧文这个北齐僧人，是一个聚徒领众、并曾向慧思传授“正法”的禅僧之外，就再也看不出别的什么了。而在唐惠详《弘赞法华传》（十卷）、唐僧详《法华传记》（十卷）里，均未提及慧文。

在宋志磐的《佛祖统纪》里，关于慧文的历史情况，谈的也并不多：

> 二祖北齐尊者慧文，姓高氏。……师在高齐之世，聚徒千百，专业大乘，独步河淮。……
>
> 师以心观，口授南岳。岳盛弘南方；而师之门人在北者，皆无闻焉。（卷六《二祖北齐尊者慧文·本纪》。以下所有《佛祖统纪》关于慧文的引文，均同此注，不再重注。）（宋士衡的《天台九祖传》则说：“我北齐禅师，……由文字中，入不二法门，以授南岳。”）

志磐在这里告诉我们，慧文和慧思，是有师承关系的（这一点，

《续僧传》里也已讲到），这就是：慧文曾“以心观，口授”给慧思。《续僧传》说，慧思“归依”慧文，“从受正法”。“正法”，即“正定之法”，亦即“禅法”。这是符合当时“北禅”的历史情况的。志磐把“正法”改为“心观”，这是在用天台宗的面貌“改造”慧文。（至于士衡说什么慧文“由文字中，入不二法门”，更是在伪造历史了！）慧文把“心观”传授给慧思，慧思又“盛弘”此“心观”于南方，而慧文在北方的门徒，却都默默无闻。那末，什么是慧文“口授”给慧思的“心观”呢？对此，志磐表现出了天台宗人的本色，完全作出了“随自意”的叙述：

> 师夙禀圆乘，天真独悟。因阅《大智度论》第三十卷引《大品》云：欲以道智具足道种智，当学般若；欲以道种智具足一切智，当学般若；欲以一切智具足一切种智，当学般若；欲以一切种智断烦恼及习，当学般若。……

这段话的意思是说，要想具备各种“智慧”，并以“一切种智”（即佛所具有的、所谓“观种种法门，破诸无明”的高级智慧）断除“烦恼及习”气（“习气”，就是“烦恼”的“余习”、“余势”），都应当学习“般若”（智慧）。这里，顺便指出志磐的一个错误：所引《智论》，不是第三十卷，而是第二十七卷。志磐在引了上述一段与原文小有出入的经文之后，接着又引述了《大智度论》说：

> 《论》自问曰：一心中得一切智、道种智（按：《智论》原文，无“道种智”）、一切种智，断一切烦恼及（按：《智论》原文，无“及”字。下同）习，今云何言以一切智具足一切种智，以一切种智断烦恼及习？①

① 《智论》乃释《大品》（卷一）经文：“欲以道慧具足道种慧，当习行般若波罗蜜；欲以道种慧具足一切智，……欲以一切智具足一切种智，……欲以一切种智断烦恼习，当习行般若波罗蜜！”“道慧”与“道种慧”，是菩萨的智慧；“一切智”与“一切种智”，是佛的智慧。经意是说：佛、菩萨的智慧，都须从修习“般若”中得。

（《论》自）答曰：实一切一时得！此中为令人信服般若波罗蜜故，次第差别说。欲令众生得清净心，是故如是说。复次，虽一心中得，亦有初、中、后次第，如一心有三相：生因缘住，住因缘灭。又如心、心数法，不相应诸行，及身业、口业。以道智具足一切智，以一切智具足一切种智，以一切种智断烦恼及习，亦如是。

志磐在引述了《大智度论》这段宣扬于“一心中”获得各种“智慧”、并以“一切种智”断除“烦恼”及其余“习”的世界观上的唯心论、认识论上的先验主义的论文之后，说：

师（指慧文）依此文，以修心观。

这就是说，慧文所“修”的“心观”，其实就是天台宗的“一心三观”。这样，经过志磐的事后（几百年之后的）“加工”，慧文的思想，就同天台宗的思想挂上了钩。然后，志磐继续发表议论：

论中三智，实在一心中得。且“果”既一心而得，“因”岂前后而获。故此观成时，证一心三智，双亡、双照，即入初住无生忍位。

这是志磐在给慧文作宗教上的“加官晋爵”：慧文修习“心观”成功的时候，就可以“证得”所谓的“一心三智”，即一切智、道种智、一切种智，也可说是空、假、中三智，达到有无“双亡”、真俗“双照”的境界。这样，慧文就进入了“解脱”地位的“圣人”行列。志磐接着说：

师又因读《中论》至《四谛品》偈云：“因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义。”恍然大悟，顿了诸法无非因缘所生，而此因缘，有不定有，空不定空，空有不二，名为中道。师既依《释论》（按：即《大智度论》），是知远承龙树也。

经过志磐的这番“加工制作”之后，慧文“口授”给慧思的“心

观”，就成了从龙树那里“远承”过来的“一心三智”的般若“中道观”；而慧文，也就成了“远承龙树”的天台宗人了。志磐按照他自己的这种思路，在《佛祖统纪》一开头的《释本纪》里，就郑重其事地宣布：

自北齐（慧文）始开龙树之道！

而在《佛祖统纪》卷六《东土九祖本纪》里，志磐又给了慧文以这样的“谥号”：

二祖建立中观北齐尊者圆悟大禅师！

慧文究竟是不是“圆悟大禅师”，且不去管他，这里，须要指出的是：慧文究竟是不是“始开龙树之道”或开始“建立中观”的人？我们说：不是的！要说在中国佛教史上“始开龙树之道”或开始“建立中观”的人，那应该是魏晋以来传、译《般若》、《三论》（或《四论》）的“义学沙门”，其著名的代表人物，当是道安、罗什等，而决不会是慧文！如果按照志磐的这种说法，慧文就不应该是北方“禅僧”，而应该是“义学沙门”了！所以，上面志磐关于“心观”的那些议论，只能说是志磐自己的思想表现，很难说它就是慧文的思想。至于究竟什么是慧文的思想，因为慧文本人没有任何著作流传下来，很难答复这个问题。不过，根据《续僧传》对于慧文的极其简单的介绍，可以这样说：慧文是一个比较标准的北方禅僧——就像《洛阳伽蓝记》里那位“阇罗王”所告诫的那样：“沙门之体，必须摄心守道，志在禅诵，不干世事，不作有为。”光是“坐禅”，不“讲经”，不“说法”，也不“著书立说”。

唐以后的天台宗人之所以硬把慧文也给拉进他们的宗谱里，只是因为，据说慧文曾向慧思“口授”过“心观”——按照道宣的说法，则是慧思“归依”慧文，“从受正法”。“师以资贵”。慧思做过智顗的老师，而智顗又成了天台宗的创建人。所以，曾经做过慧思老师的慧文，也就跟着沾了点光，成了天台宗的“二

祖”。

慧思（515—577），俗姓李，武津（今河南上蔡县境）人。《续僧传》（卷一七）、《弘赞法华传》（卷四）、《法华传记》（卷三）和《佛祖统纪》（卷六）、《天台九祖传》等，都有关于慧思的记载。如果说慧文是一个比较标准的北方禅僧的话，那末，慧思就是一个带有象征意义的由北而南的过渡人物。他先在北方，后来，“托身陈国，即入衡岳”（惠详《弘赞法华传》卷四《慧思传》）。从此，“陈世心学，莫不归宗；大乘经论，镇长讲悟”（《续僧传》卷一七《慧思传》）。完全表现出了一种“禅、解兼备”的特点。慧思的著作不多，主要有：

《诸法无诤三昧法门》二卷

《大乘止观法门》四卷

《法华经安乐行义》一卷

《南岳思大禅师立誓愿文》一卷①

在上述这几部著作里，集中反映慧思的世界观的，是《大乘止观法门》②。在这部书里，完全暴露出了慧思是一个十足的唯心主义者。请看如下的对话：

问曰：我今一念即与三世等耶？所见一尘即共十方齐乎？

答曰：非但一念与三世等，亦可一念即是三世时劫。非但一尘共十方齐，亦可一尘即是十方世界。何以故？以一切法唯一心故。（《大乘止观法门》卷二。以下引文，不一一注明出处）

---

① 道宣《大唐内典录》（卷五）著录慧思的著作，共“八部，十卷”：“《四十二字门》两卷，《无诤门》两卷，《随自意三昧》、《次第禅要》、《释论玄门》、《三智观门》、《安乐行法》、《弘誓愿文》”各一卷。

② 因为在这部书里，也谈到了“真如受熏”、“阿梨耶识”等属于《起信论》思想的内容，所以，在佛教史上，曾经有人认为它不是慧思的作品。虽然从有关的史实推之，也有这种可能，但是，这里姑且还是把它当作慧思的著作来看待。

在这里，慧思用“一切法唯是一心”的命题，轻易地否定了作为客观世界存在的基本形式的时间和空间。在慧思看来，时间上的“三世”，空间里的“十方”，都只在人们的“一念”之中。这就完全否定了客观事物的质的规定性。但是，慧思并没有到此为止。再往下看：

沙门（按：就是慧思）问曰：汝当闭目忆想身上一小毛孔，即能见否？

外人忆想一小毛孔已，报曰：我已见了也。

沙门曰：汝当闭眼想作一大城，广数十里，即能见否？

外人想作城已，报曰：我于心中了了见也。

沙门曰：毛孔与城，大小异否？

外人曰：异。

沙门曰：向者毛孔与城，但是心作否？

外人曰：是心作。

沙门曰：汝心有大小耶？

外人曰：心无形相，焉可见有大小？

沙门曰：汝想作毛孔时，为减小许心作、为全用一心作耶？

外人曰：心无形段，焉可减小许用之，是故我全用一念（心）想作毛孔也。

沙门曰：汝想作大城时，为只用自家一心作、为更别得他人心神共作耶？

外人曰：唯用自心作城，更无他人心也。

沙门曰：然则一心全体唯作一小毛孔，复全体能作大城，心既是一，无大小故，毛孔与城，俱全用一心为体，当知毛孔与城，体融平等也。

慧思在说了这些把心里妄“想”的当做实地去“作”的、既违背

一切客观事实又破坏一切逻辑原则的唯心主义的臆说之后，得出结论说：

以是义故，举小收大，无大而非小；举大摄小，无小而非大。无小而非大，故大入小而大不减；无大而非小，故小容大而小不增。是以大小无异！

这种完全否定客观存在，完全抹杀客观事物的质的差别，完全以主观臆想代替客观事物的说教，真是最典型的唯心主义观点。接着，慧思继续往下说：

我今问汝：汝尝梦否？

外人曰：我尝有梦。

沙门曰：汝梦见经历十年、五岁时节以否？

外人曰：我实曾见历涉多年，或经旬月时节，亦有昼夜，与觉无异。

沙门曰：汝若见已，自知睡经几时？

外人曰：我既觉已，借问他人，言我睡经食顷。

沙门曰：奇哉！于一时之顷，而见多年之事。

因而得出结论说：

以是义故，据觉论梦，梦里长时，便则不实；据梦论觉，觉时食顷，亦则为虚。若觉、梦据情论，即长短各论，各谓为实，一向不融；若觉、梦据理论，即长短相摄，长时是短，短时是长，而不妨长短相别。若以一心望彼，则长短俱无，本来平等一心也。正以心体平等，非长非短故，心性所起长短之相，即无长短之实，故得相摄。

拿人们在梦中的一些下意识的活动，来否定客观存在，否定时间的客观实在性。慧思这种思想的“理论”依据，便是这些时间上的长短，“本来”都是“平等一心”的一种表现；而“心体”即是“平等”的，所以时间上的长短自然也就不存在了。这仍然是以

“一心”来否定时间的客观实在性。

现在，再来看看慧思据以否定时空存在、否定整个客观世界的那个“一心”，究竟是个什么东西吧：

> 所言一切凡圣唯以一心为体者，此心就体相论之，有其二种：一者真如平等心，此是体也，即是一切凡圣平等共相法身。二者阿梨耶识，即是相也。……而体融一味，唯是一真如平等心也。

这个“真如平等心”，“是一切法（的）根本”。世界上的一切主、客观事物，都是从它派生出来的，它是世界的本原。现在可以明白了，慧思原来是一个鼓吹“真如缘起”论的客观唯心主义者。虽然慧思在这里也谈到了“阿梨耶识”，但他只是把它当做“真如平等心”的一种“相”状来看待的，它和唯识宗的“阿赖耶识”是不同的。慧思思想的归宿点，是“真如缘起”论，而不是“阿赖耶识”论。慧思正是沿着这条唯心主义的道路走向信仰主义、僧侣主义的。他站在佛教僧侣主义的立场上，武断地宣称：

> 又真如者，以一切法，真实如是，唯是一心，故名此一心以为真如。若心外有法者，即非真实，亦不如是，即为伪异相也。

把纯属臆想的“真如”，说成是唯一“真实”的东西；而把确实存在的客观事物，又诬之为虚“伪（的）异相”。真是极尽了是非颠倒的能事。慧思接着说：

> 问曰：云何复名此心以为佛性？
>
> 答曰：佛名为觉，性名为心。以此净心之体，非是不觉，故名为觉心也。
>
> ……在凡名佛性，出障名智慧佛也。

完全暴露出了慧思的僧侣主义的面孔。在《南岳思大禅师立誓愿文》里，慧思还发出了这样的“誓愿”：

我今入山修习苦行，……为护法故求长寿命，愿诸贤圣佐助我，得好芝草及神丹！……足神丹药修此愿，借外丹力修内丹！

大谈“真如”、“佛性”的慧思，居然也想“得好芝草及神丹”，还要“借外丹力修内丹”。在这里，慧思简直变成了道士。可见，不管是什么宗教，僧侣主义总是相通的。

慧思曾先后四次被害，险些丧命。这说明，在当时的佛教内部，斗争也是很激烈的。同时，这大概也是对慧思的那种为了“惩治恶人”而可以大开杀戒的主张的一种应得的回答吧！

慧思既然是一个信仰主义的僧侣，那末，在他的身上，必然也就要带有一般僧侣所固有的印记。例如，在他初次和智顗见面时说的那两句话：

昔日灵山，同听《法华》；宿缘所追，今复来矣。（灌顶《隋天台智者大师别传》）

这就是说：他慧思和智顗，“昔日”同在印度的灵鹫山听释迦牟尼宣说《法华》经，由于这一“宿缘”“所追”，现在又凑到一起了。这完全是一种和尚中的江湖话。又如，他到南岳之后，曾对猎人声称：

我已二生居此峰下，舍身于此。前身骸骨并已消亡，今生见者（按：指当时猎人挖掘出来的骨骸），乃是第二身耳。（惠详《弘赞法华传》卷四《慧思传》）

这也完全是一种自欺欺人的谎话。当然，作为天台宗的第“三祖”来说，慧思毕竟是一个统一南北佛教的过渡性人物，是一个天台宗思想（特别是在修习止观方面）的先驱者。道宣在《大唐内典录》（卷六）里，曾给慧思以高度评价：

昔江左佛法，盛学义门，自思南渡，定、慧双举。

这说明，在统一南北佛教的过程中，慧思确实起了过渡的作用。

2、天台宗的创建人——智顗

智顗（538—597[①]），俗姓陈，祖籍颍川（今河南许昌），后迁往荆州华容（故治在今湖北监利县西北）落户。他的父亲陈起祖，梁元帝（萧绎）时，为散骑常侍，封爵益阳侯（亦说封孟阳公）。可见智顗的出身门第也是挺高的。关于智顗的出家以及出家后的初期经历，《续僧传》是这样说的：

> ……年十八，投湘州果愿寺沙门法绪[②]而出家焉。绪授以十戒，导以律仪；仍摄以北度，诣慧旷律师，……具蒙指诲。因潜大贤山，诵《法华经》及《无量义》、《普贤观》等。……又诣光州大苏山慧思禅师，受业心观。……思每叹曰："昔在灵山，同听《法华》；宿缘所追，今复来矣。"即示普贤道场，为说四安乐行。顗乃于此山，行法华三昧。……及学成往辞，思曰："汝于陈国有缘，往必利益。"思既游南岳，顗便诣金陵，与法喜等三十余人在瓦官寺创弘禅法。（卷一七《智顗传》）

智顗自从到了金陵之后，便开始了他飞黄腾达的名僧生活。关于智顗的思想，将在下文叙述，这里，先简略地谈谈智顗和陈、隋两朝的结纳以及他的为人。

据《佛祖统纪》的记载，智顗初到金陵，是在陈废帝（陈伯宗）光大元年（567）；而到了陈宣帝（陈顼）太建元年（569），便被朝廷延请住进了瓦官寺。自此以后，智顗便和陈王朝建立起了十分密切的关系。《国清百录》里，收录了陈朝君臣给智顗的敕、

---

① 陈垣《释氏疑年录》卷三：智顗："隋开皇十七年卒，年六十（538—597）《续僧传》、《弘赞法华传》作年六十七，《智者大师别传》、《景德录》、《释门正统》作年六十，与《佛祖统纪》九《法喜传》'陈光大元年智者年三十'之说合。今从之。"《佛祖统纪》亦作六十；智顗临死前给杨广的《遗书》中，亦有"贫道在世六十年"之语。今依陈说。

② 据《佛祖统记》说，法绪是智顗的舅父。

书等共十三件（细算则为三十六件），现将这些官方文书的目录照录于下，以资参考：

《陈宣帝敕留，不许入天台》（第八）

《太建九年宣帝敕施物》（第九）

《太建十年宣帝敕给寺名》（第十）

《至德三年陈少主敕迎》（第十一。凡五敕）

《至开阳门，舍人陈建宗等宣少主口敕》（第十二。凡十二敕）

《少主后沈手令书》（第十三）

《少主皇太子请戒疏》（第十四）

《陈永阳王手自书》（第十五。凡三书）

《永阳王解讲疏》（第十六）

《永阳王手书属真观、惠裴二法师》（第十七）

《陈义同公沈君理请疏》（第十八）

《陈左仆射徐陵书》（第十九。原注："陵书最多，门人竞持去，追寻，止得三纸，并愿书。"）

《陈吏部尚书毛喜书》（第二十。凡五书）

在这些官方文书中，除了第十七《永阳王手书属真观、惠裴二法师》，不是直接给智顗的以外，其余的都是直接写给（或说给）智顗的。陈宣帝的三道敕文，第一道，是挽留智顗继续留在金陵，不要去天台山；第三道，是给智顗在天台山修建的寺院，命名为"修禅寺"；等二道敕文，尤为重要，照录如下：

智顗禅师，佛法雄杰，时匠所宗，训兼道俗，国之望也。宜割始丰县[1]调，以充众费；蠲两户民，周供薪水。

为了供养智顗这个"训兼道俗"的和尚，居然把一个县的赋税都割

[1] 即今浙江天台县。

给了天台山；另外还拨两户农民给庙里，做专门负责供应“薪水”的佣人（实际是寺奴）。于此可见，智顗同陈王朝的关系是多么的深。

在其余的那些方文书中，有的是请智顗下山讲经的，有的是向智顗送布施的，有的则是向智顗问候的。其中值得注意的有：

后主陈叔宝，在短短一年左右的时间里，接连发出了十七道敕（计：文敕五道，口敕十二道）给智顗，表示问候、请教，并赐送大量的钱、粮、菜、果和衣物。说明陈叔宝这个亡国皇帝，也是非常地信敬佛、僧的。

后主沈后，请智顗“赐菩萨名”。智顗当即奉送沈后一个“法号”，叫“海慧菩萨”。

永阳王陈伯智，从智顗受“菩萨戒”，智顗给取“法名”叫“静智”（一说叫“静惠”）。从此，这位皇家亲王也就自称起“菩萨戒弟子”来了。

所有这些，清楚表明，智顗同陈王朝的结纳，是相当深的。①

智顗同隋王朝的关系，可说是从隋文帝的一封敕书开始的。

隋文帝杨坚，于开皇九年（589）春平陈后，不到一年时间，于开皇十年（590）正月十六日，便给智顗发出一道敕书：

> 皇帝敬问光宅寺智顗禅师：朕于佛教，敬信情重。往者周武之时，毁坏佛法，发心立愿，必许护持；及受命于天，仍即兴复，仰凭神力，法轮常转；十方众生，俱获利益。比以有陈虐乱，残暴东南，百姓劳役，不胜其苦。故命将出师，为民除害。吴越之地，今得廓清，道俗人安，深称朕意。朕为崇正法，救济苍生，欲令福田永存，津梁无极。
>
> 师既已离世网，修己化人，必希奖进僧伍，固守禁戒，使

① 智顗同陈王朝的关系，详见：《国清百录》；《佛祖统纪》卷六《智顗传》；《隋天台智者大师别传》。

见者钦服，闻即生善。方副大道之心，是为出家之业。若身从道服，心染俗尘，非直含生之类无所归依，仰恐妙法之门更来谤谴。宜相劝励，以同朕心。（《国清百录》卷二）

用意是清楚的：除了隋文帝的自我宣扬、自我吹嘘之外，就是要向智顗这个曾经同陈王朝结纳很深的知名和尚，提出一点警告，施加一点压力，以便让他拿出给陈王朝服务的同样的（甚至更大的）劲头，来为隋王朝服务；要他“宜相劝励，以同朕心”。智顗这个富有政治经验的和尚，并没有让隋文帝失望。不久，他通过和晋王杨广的深相结纳，确实拿出了更大的劲头来为新王朝服务了。

从开皇十一年（591）十一月二十三日，晋王杨广从智顗受“菩萨戒”、从而成了“总持菩萨”起（在这之前，杨广已两次致书智顗），到开皇十七年（597）十一月二十四日，智顗病死于赴杨广邀请的途中止，在整整六年的时间里，单是杨广给智顗的书信就有四十多封。在杨广受“菩萨戒”时，一次施送给智顗的礼物，就有五六十种之多；而且，还赠给智顗以“智者”的称号。智顗曾对他的徒弟们说：“我与晋王，深有缘契！”（《佛祖统纪》卷六《智顗传》）表明他与杨广是有“宿世因缘”的。因而他对隋王朝也是怀有深厚感情的。智顗在他临死的前三天，即开皇十七年十一月二十一日，写了一份《发愿疏文》，一则说：

……幸值明时，栋梁佛日，愿赖皇风，又承众力，将劝有缘，修治三处：先为兴显三世佛法；次为拥护大隋国土；下为法界一切众生。（《国清百录》卷三）

再则说：

若塔像庄严，则绍隆不绝，用报佛恩；若处处光新国界，自然特殊妙好，则报至尊（按：指隋文帝）水土之泽。（同上）

既要“拥护大隋国土”，又要“处处光新国界”，以报皇帝“水土之泽”。可见智顗维护隋王朝的心愿是多么的深切。

在智顗就要停止呼吸的时候，他又给杨广留下了一份相当长的“临命口授”的《遗书》，再一次表示：

> ……生来所以周章者，皆为佛法，为国土，为众生。……命尽之后，若有神力，誓当影护王之土境，使愿法流行，以答王恩，以副本志。（同上）

智顗对于杨广和隋王朝的感恩戴德，大有“生当衔环”、“死当结草”之概。智顗不仅给杨广留《遗书》，还向杨广赠遗物：

> 莲花香炉，犀角如意，是王所施，今以仰别，愿德香遐远，长保如意也。（同上）

智顗要死了，还盼望杨广这样的人能够“德香遐远，长保如意”。可见他对杨广的感情是多么的深厚。智顗在他的《遗书》里，还向杨广提出了这样的要求：“乞（将）废寺（之）田，（拨）为天台基业。”杨广在《答遗旨文》里，满口答应：

> 所求废寺水田，以充基业，亦勒（司马）王弘，施肥田良地。（同上）

智顗临死，还要借助杨广的势力，进行土地兼并。而杨广便立即勒令已被派往天台山去参加智顗的丧事并监修寺院的司马王弘，“施肥田良地”，表明不但要遵照智顗的“遗嘱”，帮助他霸占一般寺院的土地，而且还要帮助他霸占“肥田良地”。

智顗这个“出世高僧”，临死之前所念念不忘的，不是别的，却是扩大土地的占有；而在杨广的帮助下，他的这一“遗愿”，得到了额外的满足。

智顗的一生，可以说就是他同陈、隋王朝深相结纳的一生；天台宗的建立，也可以说就是他同隋王朝深相结纳的产物。

随着王朝的统一，国家的统一，作为封建统治阶级意识形态

一部分的中国佛教，也就结束了南北异趣而走向了统一。由智顗所创建的天台宗，便是体现这种宗教统一的产物。智顗在中国佛教史上之所以据有重要地位，其原因也就在这里。

智顗为了“兴显三世佛法”，归根结柢，为了以一种新的教派来为封建统治阶级服务，特别是为了“拥护大隋国土”，“处处光新”大隋“国界”，以使隋王朝的封建统治“特殊妙好”，创建了中国佛教史上的第一个宗派——天台宗。为此，他也曾留下了不少的著作（其中，大多数是“说”的，极少数是撰的）。对于天台宗说来，智顗比较重要的著作有：

《法华玄义》二十卷

《法华文句》二十卷

《摩诃止观》二十卷

以上，被称为“天台三大部”，是为创建天台宗奠定思想理论基础的著作。

《四教义》二十卷

《四念处》四卷（此书，《大唐内典录》列为灌顶著作）

《法界次第初门》三卷

此次，还有：

《净名义疏》二十八卷

《维摩经玄义疏》十六卷

《仁王经疏》五卷

《金光明文句》六卷

《观音义疏》五卷

《菩萨戒经疏》二卷

《阿弥陀经义记》一卷

等等。道宣《大唐内典录》（卷五）著录智顗的著述，共“十九部，八十七卷”（有些经疏等，道宣没有著录）。所有这些著述，除少

数几部是由智顗亲自撰写的以外，绝大部分都是智顗口述、由灌顶记录成书的。灌顶在《隋天台智者大师别传》里说："智者弘法三十余年，不畜章疏；……有大机感，乃为著文。"说明智顗是不肯轻易亲自动手写东西的，除非"有大机感"，否则就不"著文"。除了"讲经说法"、"著书立说"之外，智顗还在其他方面，搞了各种宗教活动。对此，灌顶在《隋天台智者大师别传》里，曾经作了如下的小结：

> 大师所造有为功德：造寺三十六所，大藏经十五藏，亲手度僧一万四千余人，造栴檀、金、铜、素画像八十万躯；传弟子三十二人，得法自行，不可称数。

关于智顗的一生，道宣曾作如下评价：

> 天台山沙门释智顗，……发轸南岳，弘道金陵，托业玉泉，遁迹台岭，三十余载，盛弘一乘。（《大唐内典录》卷五）

"三十余载，盛弘一乘"。对于智顗说来，这一评价是够高的了。这里，还应该作一点补充：智顗在那"三十余载"里，在他"盛弘一乘"的同时（或者说得更确切一些，"盛弘一乘"的实质），是在积极地为陈、隋王朝的封建统治而服务。正是由于这一原因，他才能被"陈、隋两帝，师为国宝"（同上）。

智顗"盛弘一乘"的结果，便是创建了天台宗。而智顗创建天台宗，也正是适应统一的隋王朝的需要，并为这一王朝的封建统治服务的。天台宗之所以大讲"会三归一"，大讲"圆教"（关于这些教义问题，详见下文）等等，也都是反映这一历史现象的。隋文帝所谓的"宜相劝励，以同朕心"；隋炀帝所谓的"纳万善于仁寿，总一乘于普会"，等等，不都是在提示智顗，应该用一种更适合于隋王朝需要的新的宗教形式来为新的王朝服务吗？正是在这种历史背景下，才应运而产生了天台宗。当然，佛教宗派的产

生，除了客观的政治原因外，还有内在的经济和宗教的原因，这就是相对独立的寺院经济和各派佛教思想的日趋成熟。有了封建的寺院经济，必然要有与之相适应的宗教化的封建宗法制度来维护这种经济利益；从而也就要求从佛教的哲学思想上自立门户，独树一帜。隋唐出现的佛教宗派，便是具有这种性质的产物。

3、灌顶与湛然

在天台宗的师承当中，还有两个人物，也应略为叙及，这就是灌顶和湛然。前者，一直活动到唐初；后者，则系唐代僧人。

灌顶（561—632），俗姓吴，祖籍常州义兴（今江苏宜兴），后迁临海章安（今浙江临海章安镇）。据《续僧传》卷一九《灌顶传》记载，灌顶于二十岁出家。从陈后主至德元年（583）师事智顗起，到隋开皇十七年（597）智顗死去止，一直不曾离开过智顗，成为智顗创建天台宗的得力助手，被天台宗尊为“五祖”，又称“章安大师”。灌顶之于天台宗，很有点像后来的窥基之于唯识宗；窥基是唯识宗的继成者，实际上，灌顶也是天台宗的继成者。

由于灌顶一直跟随智璪，所以，他同隋炀帝的关系也相当密切。例如，智顗的那份《遗书》，就是由他（和智顗的另一弟子普明）在智顗死后，于开皇十八年（598）正月送至扬州，呈交杨广的。二月，杨文派人送他们回天台山。仁寿元年（601），杨广阴谋夺得皇太子位，灌顶又与智璪一起，奉表赴京师长安“称贺”。杨广优与“引见”，“慰问重叠”。贺事完毕，杨广派遣员外散骑侍郎张乾威，送他们回天台山，并“施物三千段，毡三百领”，“设千僧斋”（《天台九祖传·灌顶传》）。仁寿二年（602），杨广下令延请灌顶入京。杨广在邀请令中说：

> ……禅师既是大师（按：指智顗）高足，法门委寄，今遣延屈，必希霈然随使入京。（同上）

灌顶当即“持衣负锡，高步入宫”。大业七年（611），杨广“治兵

涿野，亲总元戎”，在军事倥偬之际，又派人把灌顶请到军事前线，“引见天颜，叙以同学之欢”（同上）。此后，“王人继至，房无虚月”（同上）。可见，灌顶不但是智顗在宗教事业上的继承人，而且也是智顗在结纳朝廷方面的继承人。

灌顶的主要著述有：

《观心论疏》五卷

《涅槃经疏》二十三卷

《天台八教大意》一卷

《涅槃玄义》二卷

《智者别传》一卷

《国清百录》四卷

《南岳记》一卷

《真观法师传》一卷

道宣《大唐内典录》（卷五）说：“天台智者，乐说无穷，……顶皆总持，一闻靡失。”这就是说，凡是智顗讲说的，灌顶都记录下来了。说明灌顶除了自己撰述以外，还要花费更多的力量去记录、整理智顗的著述。另据《大唐内典录》（卷五）记载，灌顶还撰有《法华》、《净名》、《金光明》、《请观音》等经疏，“各有部帙，今不备载”。这很可能是道宣把灌顶记录智顗的一些讲述，误以为是灌顶自己的著述了。不过，尽管灌顶自己的著述并不是太多的，但对天台宗说来，灌顶毕竟是一个关键性人物。灌顶死于唐贞观六年（632），七十二岁。

正如在著述方面灌顶主要是记录、整理智顗的讲说一样，在思想方面灌顶也主要是复述智顗的思想。智顗讲《观心论》，灌顶就纂《观心论疏》，进行宣扬；智顗撰《四教义》，灌顶就著《八教大意》，加以概括。可以说，灌顶是以智顗的思想为思想的。例如，他在《观心论疏》（卷一）里说：

是论始终唯令观心者，只为心是如来藏，具足一切佛法，而众生不觉内衣有无价宝珠；今论正示众生心中宝藏佛之知见。……

这正是以智顗为代表的天台宗的“真如缘起”论的客观唯心主义思想。又如，他在《天台八教大意》开头说的：

前佛后佛，自行化他，究其旨归，咸宗一妙佛之知见。

在该书末尾说的：

天台一宗，略论旨趣，究其始末，……可谓习义观之初章，辩偏圆之妙慧。

这也正是智顗倡导的天台思想。灌顶之于智顗，之于天台，可说是一个标准的“述而不作”的人物。

湛然（711—782），就其生活的年代说来，系唐中叶人，已越出本章的范围，但是湛然对于天台宗有着重要关系；特别是在天台思想的发展上，关系尤其重大。谈天台而丢掉湛然，是决不应该的。因此，有必要在这里一并叙及。

湛然，俗姓戚，世居常州荆溪（今江苏宜兴南），被天台宗人称为“九祖荆溪尊者”。据宋赞宁《高僧传》（以下简称宋《僧传》）卷六《湛然传》记载，湛然“家本儒墨”，则亦“书香”门第。“年二十余，受经于左溪（玄朗）。”唐玄宗天宝七年（748），正式出家受戒。先从学于左溪玄朗；天宝十三年（754）玄朗死后，“师挈密藏，独运东南”（《佛祖统纪》卷七《湛然本纪》）。他经历了玄、肃、代三朝，死于德宗建中三年（782），也是七十二岁。湛然的主要著作有：

《法华玄义释签》二十卷

《止观辅行传弘诀》四十卷

《止观义例》二卷

《止观大意》一卷

《十不二门》一卷

《金刚锞》一卷

《法华三昧行事运想补助仪》一卷

《略维摩疏》十卷

《重治定涅槃疏》十五卷

《净名疏记》六卷

此外，还有其他若干种经疏等著作。湛然也是一个以“真如起缘”论为思想核心的客观唯心主义者。他在《始终心要》里说：

> 夫三谛者，天然之性德也。中谛者，统一切法；真谛者，泯一切法；俗谛者，立一切法。举一即三，非前后也；含生本具，非造作得也。

一切众生（含生），“天然”地“本具”（本来就有）空、假、中“三谛”的“性德”。它的中心意思，是说“一切众生”本来都具有“真如佛性”。这是标准的世界观上的客观唯心论，典型的认识论上的先验论。

他在《十不二门》里说：

> 染净不二门者，若识无始即法性为无明，故可了今即无明为法性。法性之与无明，遍造诸法，名之为染；无明之与法性，遍应众缘，号之为净。

这就是说，若染若净，都是由“法性”与“无明”的关涉而产生的。他接着说：

> 浊水、清水，波、湿无殊。清、浊虽即由缘，而浊成本有；浊虽本有，而全体是清。以二波理通，举体是用。故三千因果，俱名缘起。……故知刹那，染体即净。

用水有清、浊而“波、湿无殊”，来证明天台宗认为的“染体即净”，完全是一种文不对题的诡辩。其实，清水的波浪和浊水的波浪，也并不是“无殊”的，而是清、浊不同、“泾、渭分明”的。

而且，浑浊的水，也不一定都是“本来”如此的。根本的问题乃在于，湛然妄图拿水有清、浊而“湿性”是一的这种自然现象，来“证明”他们所臆想的“法性”的存在（以及它同“无明”的关系）和“染体即净”，这完全是风马牛不相及的。以客观存在的自然现象，来“证明”根本不存在的宗教虚构，这简直是和人们的常识开玩笑！

湛然在他的《金刚锥》里说：

> ……余患世迷，恒思点示，是故寤言（寤，音艺，瞑言也。“寤言”，亦即梦话、呓语）无情有性！何谓点示？一者示迷，元从性变；二者示性，令其改迷。是故且云无情有性。若分大小，则随缘不变之说出自大教；木石无心之语，生于小宗。

湛然（继吉藏之后，也）在这里提出了一个“无情有性”的命题。“无情”，就是指除动物以外的没有“情识”、没有感情的一切生物和非生物。“有性”，就是说这些“无情”的事物也都具有“佛性”。本来，就一般的佛教教义来说，能不能“成佛”，或有没有“佛性”，是就“有情”说的，是不包括“无情”的。湛然提出“无情有性”的命题来，表明“无情”也可以“成佛”。为了“论证”这个问题，湛然接着说：

> 故子应知：万法（都）是真如，由不变故；真如（也）是万法，由随缘故。子信无情无佛性者，岂非万法无真如耶？故万法之称，宁隔于纤尘；真如之体，何专于彼我。

就“真如缘起”论说来，这完全是理所当然、“言之有据”的。因为，按照“真如缘起”论的观点，“真如”是世界的本原，它是遍于一切、无所不在的。所以，“无情”当然也就和“有情”一样地“具有”“真如佛性”了。接着，湛然又谈起了水波的“故事”来：

> 是则无有无波之水，未有不湿之波。在湿，讵间于混、澄；

在波，自分于清、浊（在这里，湛然又承认波也有清、浊之分了）。虽有清有浊，而一性无殊；纵造正（“正报”，指主体——佛、菩萨、众生）、造依（“依报”，指客体——佛国、净土、世界），依理终无异辙。若许（真如）随缘不变，复云无情有无（佛性），岂非自语相违耶？

结论是：

故知（佛的）果地，依、正融通，并依众生理本故也。

在佛的“果地”说来，“依”报和“正”报，是互相“融通”的，因为它们都是以一切众生所共有的“真如”之“理”为“本”体，自然也就是一而二、二而一的了。

有人根据《大智度论》提出质问说：真如在“无情”中但名“法性”，在“有情”内方名“佛性”，你湛然怎么也给“无情”的东西安上一个“佛性”的名称呢？这不是把事情给弄混了吗？湛然对此答复说，他曾仔细地检阅了《智度论》文，并没有这个意思，恐怕是谁错引了什么章疏里的话，搞误会了吧。他从而指责提出这种问题的人是“迷名而不知义”。他的结论仍然是：

是则无佛性之法性，容在小宗；即法性之佛性，方曰大教。故今问子：诸经论中，（所说的）法界、实际、实相、真性等，为同法性（一样，也都）在无情中，为同真如（不同，而）分为两派？……故《佛性论》第一云：佛性者，即人、法二空所显真如。当知真如即佛性异名。

“真如”就是“佛性”的“异名”，它们原是一个东西。这些东西（其实，它们只是一些毫无内容的虚假称谓，并非什么实际“东西”——事物），实际上也就是大乘佛教所虚构的一种世界本原，宇宙实体，因而它也就是大乘佛教的“本体论”。宇宙的一切，都是由它派生的。这其实也就是“真如缘起”论。湛然正是沿着这条“真如缘起”论的思路，逐渐地走近了泛神论。他的“无情有

性”的命题，正是这种观点的反映。对于“真如缘起”论者说来，这原是顺理成章的，是逻辑的必然结论。实际上，这种观点，不仅反映在以湛然为代表的天台宗人的思想里，而且，也反映在所有接受了“真如缘起”论的佛教各派的思想里，特别突出的，也反映在禅宗的思想里。这是就思想发展本身来说的。同时，还应指出，湛然的“无情有性”论，也还有其时代的特征。湛然生活的年代，正是唐王朝由盛而衰的变乱时期。适应时代的需要，具有各自特点的禅宗、密宗，已相继产生。发展到了这个时候的天台宗，也急切地需要有一种“新”的理论装束，一方面，用以装点、“刷新”自己的门面；同时（更为重要的），也用以给变乱中的封建制度涂上一层神圣的色彩。湛然的“无情有性”论，正是具有这种时代烙印的产物。当然，从思想发展上来说，湛然的“无情有性”论，也预示着天台宗已经接近了它的后期，因为，这种思想继续发展下去，终究要对天台宗以及全部佛教的神学思想产生消蚀和分解作用。

二、天台宗的主要经典——《法华经》

天台宗人说，他们据以创立天台宗的经典，是《法华经》。因此，天台宗也称为法华宗。（称天台宗，是以地名宗；称法华宗，是以经名宗。）

《法华经》，共有三个译本：

《正法华经》十卷（二十七品）　西晋竺法护译

《妙法莲花经》七卷（二十八品）　姚秦鸠摩罗什译

《添品妙法莲华经》七卷（二十七品）　隋阇那崛多共笈多译

在这三个译本中，就译文说来，罗什的译本，较之其他两个译本来，更好一些。天台宗所依据的，就是罗什的译本（以后的流通本，也是这个译本）。道宣在《法华经弘传序》里说：“三经重沓，

文旨互陈，时所宗尚，皆弘秦本。”可见罗什的译本，在佛教界的影响要更大一些。就卷数说来，《法华经》并不算是大部头的；但就内容说来，它却具有相当的重要性。僧叡在《法华经后序》里说：“《法华经》者，诸佛之秘藏，众经之实体也。”这虽然只是两句宗教吹嘘的话，但却也表明了《法华经》确有它的重要性。顺便提一下，明成祖朱棣居然也写了一篇《御制大乘妙法莲华经序》，吹嘘《法华经》是什么“济海之津梁，烛幽之慧炬；……遵之者身臻康泰，善根具足。”像朱棣这样的皇帝，也要披宗教外衣。

智顗所以选中《法华经》作为他创建天台宗的依据，是有道理的，这可以从《法华经》的一些比较重要的内容里看出来。《法华经》虽然部头不大，但其内容却也是相当芜杂的。现就其较为重要者，简介几点如下：

（一）所谓“会三归一”。这是天台宗最得意的一个“理论”。这个“理论”的根据，就在《法华经》里。《法华经》卷一《方便品》（第二。以下只举卷数、品名）里，有这样一段经文：

> 舍利弗！云何名为诸佛世尊唯以一大事因缘故出现于世？诸佛世尊欲令众生开佛知见、使得清净故，出现于世；欲示众生佛之知见故，出现于世；欲令众生悟佛知见故，出现于世；欲令众生入佛知见道故，出现于世。舍利弗！是为诸佛以一大事因缘故，出现于世。

这就是佛教有名的“开、示、悟、入”四字大纲（以后禅宗的人们，尤其喜欢谈论这个“四字纲”），它也是《法华经》的开宗明义。把这一段“佛谕”概括为一句话，那就是：“佛”之所以降生到人世间来，唯一的目的，就是为了“教化”（开、示、悟、入）众生，让他们都能具备“佛”的“知见”（智慧、见解），都能“成佛”。经里接着说：

> 舍利弗！如来但以一佛乘故为众生说法，无有余乘，若

二，若三。……舍利弗！十方世界中，尚无二乘，何况有三？……诸佛以方便力，于一佛乘分别说三。……无有余乘，唯一佛乘。

为了强调这个意思，散文说完，又说偈颂：

十方佛土中，唯有一佛乘，无二亦无三，除佛方便说。

散文也好，偈颂也好，说的都是一个意思："唯有一佛乘，无二亦无三。"这是上述的"四字纲"中产生的必然结论。既然佛"出世"的唯一"目的"，是要让"一切众生"都能"成佛"，那就自然不能再有"二乘"或"三乘"，因为那样，就得有相当一部分（比如说二分之一或三分之二）的"众生"不能"成佛"，这是有违于佛"出世"的宗旨的。为了让"一切众生"都能"成佛"，就只能讲"一佛乘"。只有"一佛乘"，才是佛的"真意"；"二乘"，"三乘"，都不过是一些临时"应机"的"方便说"，也就是一些"权便"的说法而已。为此，在卷二《譬喻品》（第三）里，又以不同的说法，说了同样的意思：

……时诸子等各白父言：父先所许玩好之具：羊车，鹿车，牛车，愿时赐与。

舍利弗！尔时长者，各赐诸子，等一大车，其车高广，……驾以白牛。……舍利弗！若有众生，从佛闻法，自求涅槃，名声闻乘，如彼诸子，为求羊车，出于火宅。若有众生，从佛闻法，求自然慧，……名辟支佛乘。如彼诸子，为求鹿车，出于火宅。若有众生，从佛闻法，求一切智，……愍念安乐无量众生，是名大乘。如彼诸子，为求牛车，出于火宅。……舍利弗！如彼长者，初以三车，诱引诸子，然后但与大车……。如来亦复如是，初说三乘，引导众生，然后但以大乘而度脱之。……

这就是天台宗人最为津津乐道的羊、鹿、（黄）牛车和"大白牛

车”这个神话故事的出处。天台宗人把自己所宣扬的那一套教义称之为“大白牛车”，把其他各派的教义比做羊、鹿、（黄）牛。天台宗人还根据上述的两段经文，提出了所谓“会三归一”的“理论”。所谓“会三归一”，就是声闻、缘觉、菩萨的“三乘”教义，最终都得“会归”于“一佛乘”。也就是，其他各派，最后都得“会归”到天台宗的怀抱里来。天台宗的“大白牛车”，是“一乘”，是高于其他各派之上的。这一“理论”的政治意义就在于，它非常地适合新兴的、统一的隋王朝的需要。甚至可以说，这一“理论”，正是为了适应统一的隋王朝的需要才被强调起来的。“会三归一”，就是为统一的隋王朝制造宗教舆论，提供神学根据。

（二）所谓“十如是”。在卷一《方便品》（第二）里，有这样一段话：

> ……唯佛与佛乃能究尽诸法实相，所谓诸法如是相，如是性，如是体，如是力，如是作，如是因，如是缘，如是果，如是报，如是本末究竟等。

这就是有名的“十如是”。就像天台宗人最喜欢谈论“会三归一”、“大白牛车”一样，他们也最喜欢谈论这个“十如是”。

这段话的意思是说，世间（还有“出世”间）的主、客体一切事物（“诸法”），本质上都是“实相”（“真如”、“佛性”、“法性”、“法界”等等）。所有相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟等等，都是“实相”，都是“如”。也就是智顗所说的“一色一香，无非中道”（《法华玄义》卷四上）。所谓“中道”，也就是“真如”、“实相”、“佛性”等等的同义语。关于“十如是”，智顗作了许多解释（作了许多文章），比较“切题”的“通解”是：

> “相”以据外，览而可别，名为“相”。“性”以据内，自分不改，名为“性”。主质，名“体”；功能为“力”；构造为

"作"；习因为"因"；助因为"缘"；习果为"果"；报果为"报"；初因为"本"；后相为"末"；所归趣处，为"究竟等"。……夫究竟者，中乃究竟，即是实相为等也。

解释的最后，指出了所有相、性等等，本身都是"中道"、"实相"。为了作个比较，现将吉藏、窥基对于"十如是"的解释，也分别节录如下，以资参考：

……如是相、如是性者，波若以无著为"相"；无著之相，体不可改，故称为"性"；波若以正观为"体"；波若有断惑之功，故名为"力"；波若有照境之用，故称为"作"；从习无所得生，故称为"因"；由实相境发实相智，名之为"缘"。如是果、如是报者，……波若为因，萨婆若（义为"一切智"，即"佛智"）为"果"；又，法身为果，报身为"报"。……如是本末者，波若为因，名"本"，萨婆若为果，名"末"。……"究竟等"者，摄上因果，归于非因非果不二之理。（吉藏《法华义疏》卷三）

这是大讲"般若"的三论宗人吉藏对于"十如是"的解释。下面，再来看看唯识宗人窥基对于"十如是"的解释：

经："所谓诸法"至"究竟等"《赞》曰：此显……经有五句：谓何等法？云何法？何似法？何相法？何体法？……"如是相"、"如是性"，合是第一"何等法"："相"是有为，"性"是无为故。"如是体"者，是第五句"何体法"：谓五蕴体、非五蕴体故，合而为之。"如是力"、"如是作"者，合是第三"何似法"："力"谓常法，常法有力能故；"作"谓无常法，有造作故。"如是因"、"如是缘"、"如是果"、"如是报"，合是第二"云何法"：因、缘、果、报之中，有为是因缘所生法，无为非因缘所生法。建立果义名"因"，成办报义名"缘"，亲得果名"因"，疏得果名"缘"，四果名"果"，异熟

名“报”。“如是本末”，是第四“何相法”：生等三相法是“末”，体是事故；不生等三相是“本”，体是理故。“究竟等”者，重解理本，法性究竟也。……（窥基《妙法莲华经玄赞》卷三本）

同样一段经文，不同宗派的人，却对它作出了迥然不同的解释：智顗是一个客观唯心主义的“真如缘起”论者，所以他把“十如是”都归结为“真如”。吉藏是三论宗人，是处处讲“般若”（“般若”，智慧的意思）的，所以他把“十如是”都归结为“波若”（般若）。而唯识宗人窥基，却又对它作了若干法相分析。于此可见，佛教的“经典”，是可以随意解释的；佛教的所谓“真理”，就是你说你的，他说他的。

智顗还在“十如是”的读法上，大作文章：

依文读义，凡有三转：

一云：是相如，是性如，乃至是报如。

二云：如是相，如是性，乃至如是报。

三云：相如是，性如是，乃至报如是。

若皆称如者，如名不异，即空义也。若作如是相、如是性者，点空相性，名字施设，逦迤不同，即假义也。若作相如是者，如于中道实相之是，即中义也。分别令易解故，明空、假、中。……是十法摄一切法。（《法华玄义》卷二上）

为了用空、假、中“三谛”（和“三观”）来套“十如是”，把文字游戏当作一本正经的事来干。天台宗人还宣传说，当年慧思，就是按照上面的那三种读法，把“十如是”读了三遍，因而就“修成”了“三观”，“悟入”了“三谛”。毫无疑问，这又是天台宗人的一种宗教臆说。

天台宗人大谈“十如是”的现实意义，在于：按照“十如是”的“理论”，“一切法”都是“真如”、“实相”，那末，隋王朝

的封建统治，当然也是“真如”、“实相”了。这正是智顗在临死前向隋文帝父子所表白的那种心愿：他智顗要“处处光新”大隋“国界”，要使隋王朝的封建统治“特殊妙好”。怎样才能使之“特殊妙好”呢？只有尽可能地美化它，神化它。既然隋王朝的封建统治本身就是“真如”、“实相”，那可真是再“特殊妙好”不过了。智顗就是这样报答隋王朝对他的“水土之译”的。

（三）“是法住法位，世界相常住”。这是卷一《方便品》（第二）里的偈文。经的原文是：

> 诸佛两足尊，知法常无性，佛种从缘起，是故说一乘。是法住法位，世间相常住，……

偈文的前四句，仍然是讲“佛性”、讲“一乘”的，这里且不去管它。关于“是法住法位，世间相常住”，智顗有两个解释：

一个是《法华文句》（卷四下）的解释：

> “是法住法位”一行，颂理一也。众生、正觉（按：即“佛”），一“如”无二，悉不出“如”，皆如“法位”也。“世间相常住”者，出世正觉，以“如”为“位”，亦以“如”为“相”，位、相“常住”。世间众生，亦以“如”为“位”，亦以“如”为“相”，岂不“常住”！世间相既常住，岂非理一？……

这个解释的意思是清楚的：世间和“出世间”，“佛”和众生，同一“真如”，同“住”真如“法位”；“出世”既是“常住”的，世间自然也是“常住”的。因为，就真如“理”来说，世、“出世”间，原是同“一”的。

另一个是《法华玄义》（卷一上）的解释：

> ……圆融三谛，妙法也。此妙谛本有，文云：“是法住法位，世间相常住。”

这就是说，“是法”，指的是“本有”的“妙谛”，也就是“真如”、

"佛性"等等。"诸法"本来都具有的"法性"、"真如"，安"住"[①]在本来具备的"法位"上；这也就意味着世界上的一切事物（相）的本体，就是"真如"、"法性"，因而都是永恒（"常住"）的。这是对"十如是"思想的另一种、更加明白的表述。

智顗的这两种解释，本来已经够适合隋王朝统治者胃口的，但是，智顗还要再作一番引申：

> 体字训礼。礼，法也。各亲其亲，各子其子，君臣撙节，若无礼者，则非法也。出世法体，亦复如是。善、恶、凡、圣、菩萨、佛，一切不出法性，正指实相以为正体也。（《法华玄义》卷一上）

本来是在解释天台宗附加给一切事物的本"体"，却又"很自然"地（其实，以"礼"训"体"，是很勉强的）同儒家维护封建统治秩序的"礼"挂上了钩，而且还得出结论说："若无礼者，则非法也。""世法"如此，"出世法体，亦复如是"。这是天台宗人的本领，也是天台宗人的特色。而"出世"的佛教、高于各派的天台宗的阶级性，在这里也就清楚地暴露出来了。世间的一切，不管是善恶、好坏，"一切不出法性"，都是以"真如"、"实相"为"正体"。因此，封建统治就是佛法，佛法就是封建统治。隋文帝的聚敛，隋炀帝的残暴，总而言之，整个隋王朝的封建统治，"一切不出法性"，一切都是以"实相"为"正体"，一切都是永恒的，"常住"的。尽管如此，智顗还嫌说得不够清楚，还进一步说明：

> 一切世间治生产业，皆与实相不相违背！一色一香，无非中道！（同上）

---

① 《杂阿含经》（卷一二）也有"此法常住，法住、法界"的说法，那是指"缘起"法性，安住不变，所以叫做"法住"。《瑜伽师地论》（卷九三）也有"法性"、"法住"等的说法，那是指"真如"常住，所以叫做"法住"。《阿含》、《瑜伽》所讲的"法住"，都是作为名词、概念使用的，与这里的"住"为动词的含义是不同的。

“一色一香，无非中道。”可真够“特殊妙好”的了！至此，智顗旨在美化隋王朝封建统治的意思，才算是完全说明白了。而这也就是“是法住法位，世间相常往”的政治含义和阶级实质。

以上这些，主要是对上讲的，是对封建统治阶级讲的，是粉饰、美化封建统治、并为这一统治作辩护的。但是，光讲这些还不够，光讲这些，还构不成完整的宗教教义。因此，还得有以下一些说教：

（四）散布“三界无安，犹如火宅”，鼓吹厌世思想。卷二《譬喻品》（第三）说：

> 舍利弗！若国邑聚落有大长者，……其家广大，……周匝俱时欻然火起，焚烧舍宅。长者诸子，在此宅中，乐著嬉戏，不觉不知，不惊不怖，火来逼身，痛苦切己，心不厌患，无求出意。……长者……思惟，我当为说怖畏之事：此舍已烧，宜时疾出，无为令火之所烧害。如所思惟，具告诸子：汝等速出！……
>
> 舍利弗！如来则为世间之父！……众生……于此三界火宅，虽遭大苦，不以为患。佛见此已，而作是言：汝等莫得乐住三界火宅，勿贪粗弊色声香味触，若贪著生爱，则为所烧，汝速出三界！……

把人世间比作四面起火的“火宅”，鼓动人们“速出三界”。佛教所谓“三界无安，犹如火宅”的“警句”，出处就在这里。这种完全是吓唬老百姓的宗教说教，有两方面的用意：一方面，掩盖、抹杀现实生活中由于阶级压迫、封建统治而给劳动群众造成的深重苦难的阶级根源，把这些苦难说成是由于人们对“粗弊”的“色、声、香、味、触”的“五尘”（五欲）“贪著生爱”所造成的。这不仅是在为作恶多端、罪行累累的封建统治阶级开脱罪责，而且也是在对受尽了剥削、压迫之苦的劳动群众进行诬篾。因为，被

压迫的劳动群众，他们的生活尚难维持，生命尚难保全，哪里有条件去对“粗弊”的“色、声、香、味、触”的“五欲”“贪著生爱”。经文云云，完全是在蓄意诬蔑劳苦群众。另一方面，欺骗、恐吓被压迫阶级，麻痹他们的斗志，转移他们的注意力，引诱他们厌离现实，向往来世。

这里，也许有人会问：佛教用“三界火宅”这一类的说教来吓唬被压迫阶级，那末，压迫阶级呢？难道他们就不怕被“火烧”了吗？对此，统治阶级是心里有数的，他们是不会被这些由他们自己（通过佛教僧侣）编造出来的宗教臆说吓唬住的。而且，经里说得明白：“我（“长者”——统治阶级）身手有力”，是不会遭受“火灾”的。况且，“长者”不是别人，就是“我佛如来”（也就是被神化了的封建统治阶级）。而“佛”，是早已消除了一切灾难、获得了“大解脱”的呀。所以，对被压迫阶级说来，是“三界火宅”；而对封建统治阶级说来，却是“佛国净土”。一个说法，两种用意，宗教奥妙，就在这里。

（五）鼓吹信仰佛教的各种“功德”。宗教都是王婆卖瓜，自卖自夸，佛教尤其是这样。如卷一《方便品》（第二）：

……或以欢喜心，歌呗颂佛德，乃至一小音，皆已成佛道！

若人散乱心，乃至以一华，供养于画象，渐见无数佛；

若有人礼拜，或复但合掌，乃至举一手，或复小低头，以此供养象，渐见无量佛，自成无上道，广度无量众！

若人散乱心，入于塔庙中，一称南无佛，皆已成佛道！……这真是再“廉价”不过的“天国门票”！

这种自我吹嘘的说教，对于被压迫阶级说来，自然是一种宗教欺骗；而对于压迫阶级说来，却也是自有其妙用的。这就是，这种宗教说教，可以为作恶多端、罪业深重的压迫阶级，提供一种

精神慰藉和宗教“保护”。不是吗？尽管他们罪恶累累，只要他们能够按照佛经中说的那样去做作一番，他们也就可以成就“佛道”了。对于压迫阶级说来，这该是多么的惬意啊！

在卷六《随喜功德品》（第十八）里，还有这样的经文：

尔时佛告常精进菩萨摩诃萨：若善男子、善女人，受持《法华经》，若读、若诵、若解说、若书写，是人当得八百眼功德，千二百耳功德，八百鼻功德，千二百舌功德，八百身功德，千二百意功德，……

（由于得了八百眼功德，）父母所生肉眼，见于三千大千世界内外所有山林河海；……

得千二百耳功德，以是清净耳，闻三千大千世界……其中内外种种语言音声：象声、马声、牛声、车声，……

佛教，就是用这种“功德无量”的说教，来劝诱人们的，而天台宗，也正是不遗余力地来宣扬这种教义的。

（六）对观音的宣扬。卷七里的《观世音菩萨普门品》，是专门对“观世音菩萨”进行宣扬的。现节录一段颂文如下：

……假使兴害意，推落大火坑，念彼观音力，火坑变成池！

或漂流巨海，龙鱼诸鬼难，念彼观音力，波浪不能没！

或在须弥峰，为人所推堕，念彼观音力，如日虚空住！

或遇王难苦，临刑欲寿终，念彼观音力，刀寻段段坏！

或囚禁枷锁，手足被扭械，念彼观音力，释然得解脱！

这一《普门品》，曾经作为单行本流通。由于它对观音进行了这样想入非非的宣扬，以至曾经在某些地方出现过“家家户户观世音”的可悲景象（这种景象，正是劳动人民苦难深重的反映）。可见它的影响之广。而从此，这位“观世音菩萨”（或者叫做“观音大士”）就更加以他那种“寻声救苦”、“救苦救难”、“大慈大悲”

的特有“神力”而被人们虔信着，敬奉着。

由于《法华经》具有上述这些（更加突出的）既能美化统治阶级、又能欺骗劳动群众的内容，所以，它就被智顗选中为天台宗的“宗经”。

三、天台宗的基本思想

1、客观唯心论的世界观——“真如缘起”论

天台宗的世界观，也是以某种方式承认创世说的世界观。在他们看来，世界并不是从来就有的，不是由物质构成的客观存在，而是由一种神妙莫测的、遍在一切的最高精神实体派生出来的；世界的本原，是精神，而不是物质。

> 世界无别法，唯是一心作。（《法华玄义》卷二上）

这就是智顗提出来的十足唯心主义的命题。在他们看来，世界上除了永恒的精神（心），什么也没有。当然，天台宗所讲的“心”，可不是一般的“凡心”，而是遍在一切、神妙莫测的“真心”、“佛心”——“真如”、“佛性”等等，它是超自然、超时空、不依赖于任何个人而独立存在的最高精神体。

> 一一众生心体，一一诸佛心体，本具（染净）二性，而无差别之相，一味平等，古今不坏。但以染业熏染性故，即生死之相显矣（于是就有了人间）；净业熏净性故，即涅槃之用现矣（于是就有了“出世间”）。（慧思《大乘止观法门》卷一）

这就是有名的“真如受熏”论，也就是“真如缘起”论的论据。按照这一“理论”，“众生”和“佛”所共具的“心体”，本来就有“染”污和清“净”的两种属性。当心体的“染”污属性因受“染业”的“熏”陶而起作用时，就派生出人世间的一切“生死之相”。这里所谓的“染”，指的就是“无明”。因为“真如”被“无

明”所“熏”染，便“随缘”而派生出人世间的一切来。这就是“真如缘起”论的由来。

> 无明染法，实从心体染性而起，但以体暗故，不知自己及诸境界从心而起，亦不知净心具足染净二性而无异相，一味平等。（同上书卷二）

作为世界本原的真如“心体”，本来具有“染”、“净”二“性”。人世间的一切，都是由这个“染净不二”、“一味平等”的“心体”而起的，只是由于众生不觉悟，才认识不到这一点。而一旦“净业熏心”，那就可以到达“涅槃”彼岸。所谓真如“随缘”，就产生世间；真如“不变”，就还归“涅槃”。“生死”、“涅槃”，都取决于“一心”。那末，这种比上帝还要万能的“心”（实际上，它就是理性化了的上帝），究竟都有一些什么特征呢？

> 其一（心）法者，所谓“实相”，实相之相，无相不相。又此实相，诸佛得法，故称“妙有”；实相非二边之有，故名“毕竟空”；空理湛然，非一非异，故名“如如”；实相寂灭，故名“涅槃”；觉了不改，故名“虚空”；佛性多所含受，故名“如来藏”；不依于有，亦不附无，故名“中道”；最上无过，故名“第一义谛”。（《法华玄义》卷八下）

世界本原的真如“心体”，由于具有各种不同的特征，因而就有各种不同的名称。尽管这些特征和名称，连同这个“心体”本身，都不过是天台宗人（按照大乘教义）为了否定客观世界的真实存在而臆想出来的，但是，天台宗人还是一本正经地把它说得神乎其神。由于天台宗所讲的这种“心”是如此奇妙，如此不可思议，所以它的“神通”也就广大得无比。按照基督教圣经的说法，万能的上帝，动手动脚地忙乎了六天，方才创造出了人类世界。而天台宗（以及所有持有相同观点的大乘各派）的这颗奇异的“心”，却能不费吹灰之力，于“一念之间”就派生出了人世间（还有

“出世间”）的一切来。天台宗的这颗“心”，简直比基督教的上帝还要万能！

智顗说他所讲的这种“实相”之“心”，是“无相不相”的，这倒是值得引起注意的一句话。“无相不相”，说白一点，就是什么都相。这也就是所谓的“佛如、众生如，一如无二如”，和“一切诸法，皆是佛法”（《法华玄义》卷七下）是同义语。昏荒残暴的杨广，和“出世高僧”的智顗，具有同“一”的真“如”佛性。由于他们具有这种“同一性”（事实上，他们也确实具有阶级的同一性），所以，在杨广眼里，智顗是一位“智者”；而在智顗眼里，杨广就是一位“菩萨”。因为什么都相，恶棍就是好人，坏事就是好事：

贪爱、魔怨是佛母。（智顗《观心论》）

贪欲即是道，恚痴亦如是！……

魔界如即是佛界如，魔界如，佛界如，一如无二如！（智顗《释摩诃般若波罗蜜经觉意三昧》）

这种抹杀是非、善恶界限的“理论”，归根结柢，只是对封建统治阶级有利的。天台宗之所以能够成为隋代的一大宗派，它的“理论”适合于隋王朝统治者的需要，乃是主要的原因。智顗还有这样的诗句：

巧用巧妙巧度物，不作怨家不作佛，法身巧用妙难思，借问定从何处出！（《观心论》）

以强调修习止观闻名的智顗，居然也写出了这种很有点像唐代禅僧口吻的诗句来，这也算是“无相不相”吧！

天台宗还根据《中论》“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦名中道义”的偈文，建立了空、假、中“三谛”的理论。他们把现实世界又归结为“因缘所生法”，这些“因缘所生法”是没有“自性”的，因而是“空”的，这就是“空谛”。“因缘所生

法”是“假名”有的，这就是“假谛”。“因缘所生法”的本体是非空非有的“中道义”，这就是“中谛”。三论宗以此来全盘否定客观世界，宣扬“一切皆空”的虚无主义（对此，详见下文）。天台宗却把这些论文借用过来，加以改造，把它变成为天台宗的东西：

> 三谛具足，秖在一心。……若论道理，秖在一心，即空，即假，即中。……三谛不同，而只一念。（智顗：《摩诃止观》卷六下）

这就是天台宗所谓“三谛圆融”的“理论”根据。空、假、中“三谛”，为什么能够“圆融”呢？因为它们“秖在一心”！“三谛”既然“秖在一心”，也就是“一心”而具足“三谛”。因此，“三谛”是完全可以互相融通的，因为它们本来是一个东西。

> 若谓即空、即假、即中者，虽三而一，虽一而三，不相妨碍。三种皆空者，言思道断故。三种皆假者，但有名字故。三种皆中者，即是实相故。……
>
> 一念心起，即空、即假、即中。若根（感官）、若尘（外境），并是法界，并是毕竟空，并是如来藏，并是中道。云何即空？并从缘生，缘生即无主，无主即空。云何即假？无主而生即假。云何即中？不出法性，并皆即中。当知一念即空、即假、即中，并毕竟空，并如来藏，并实相。非三而三，三而不三！……（同上书卷一下）

这就是天台宗关于“三谛圆融”的具体解释。在天台宗看来，“三谛具足，秖在一心”，这也正是“三界无别法，唯是一心作”的另一种说法。既然“一念心起”，即具“三谛”，它们之间自然是可以不相妨碍、互相融通的。实际上，所谓的“三谛圆融”，只不过是为了否定客观世界而搞的概念游戏——臆想和臆想互相“圆融”。但是，仍应指出，所谓“三谛圆融”，它其实也就是“一色

一香，无非中道”的另一种说法。这里，不妨再节引一段智顗对于“四悉檀”的解释，来说明这一点：

> ……《书》云：文行诚信，定礼删诗，垂裕得（得，疑为“后”字之误）昆，即（第一）“世界”（悉檀）也。官人以德赏延于世，即（第二）“为人”（悉檀）也。叛而伐之，刑故无小！即（第三）“对治”（悉檀）也。政在清净，道合天心，人王无上！即是（第四）世间“第一义悉檀”也。（《法华玄义》卷一下）

智顗这样地来解释“四悉檀”（悉檀，梵语，义为“成就”），可算是把他的那种为隋王朝统治服务的政治立场，赤裸裸地亮出来了，用不着再加任何说明，便一望可知。使用的语言，也是恶狠狠的：“叛而伐之，刑故无小”。多么的杀气腾腾！而“道合天心，人王无上”，对封建帝王又是多么的歌颂备至！“出世高僧”的智顗，就是这样的忠心耿耿于隋王朝的封建统治的。

天台宗的这颗能够造“作”出“三界”、又能令“三谛圆融”的奇妙的“心”，智顗讲了，它也就是“佛性”。因此，智顗根据《涅槃经》的教义，极力主张“一切众生，皆有佛性”。但是，在大乘佛教里，是不是“一切众生，皆有佛性”，曾经是一个有争论的问题。例如，以玄奘为代表的唯识宗，就反对这种主张（因而他们也反对“真如缘起”论的思想）。这个纯粹经院哲学的争论，从大本《涅槃经》翻译过来之后，算是基本上解决了，除唯识宗之外，其他各派差不多都接受了这一思想。实际上，“一切众生，皆有佛性”的思想，是“真如缘起”论的必然产物。既然是“佛如、众生如，一如无二如”，那末，“一切众生，皆有佛性”，乃是题中应有之义，也是顺理成章的。问题在于，应该剖析这一思想的社会意义和阶级内容。在这里，不妨极其简略地谈一下“佛”在大、小乘佛教里的不同“形象”。

在小乘佛教里，“佛”的形象，也就是一般和尚（比丘）的形象：剃光了头（“剃除须发”），身披袈裟（“着坏衣色”），每天上午，跟（或领）着一群和尚到附近的村落（或城邑）里去讨饭吃（乞食）。在律藏和各部《阿含》里，都有类似这样的话：“吾在僧数。”这就是说，“佛”就在一般的僧众之中，他是僧众中的一分子。他除了比一般的和尚较有修养、较有学问之外，并没有其他什么不同。这种情况表明，在原始佛教里，僧团组织居于重要地位。对于奴隶主阶级说来，小乘教义和僧团组织，已经够他们用了。

到了封建社会，小乘佛教的那一套，不再能够满足封建统治阶级的需要了，于是就产生了适应封建统治阶级需要的大乘佛教。随着教义上的变化，“佛”的“形象”也发生了变化。大乘佛教的“佛”，不再是人格的了，他不仅是超人的①，而且是超自然的——简直是超一切的。他的“神通”，广大无比；他的“形象”，特别出奇。举例来说，他的“广长舌相”（佛的“三十二相”之一），从嘴巴里伸出来，起码可以把整个的面孔都覆盖上。他每次“说法”，都要有以无数亿计的天神来护卫；而且，他那种响彻云霄的“狮子吼”的声音，总要震撼得地动山摇。跟随他的，主要的不再是一般的“比丘”（和尚），而多半是拥有无数“眷属”、衣着华丽、名贵无比的“大菩萨”。在大乘佛教里，原始僧团已退居次要地位，“菩萨”成了“显要”。大乘的“佛”，“形象”变了，“思想”也变了。小乘的“佛”，还是比较地讲究善恶因果的，大乘的“佛”，却公然出来为杀人犯（而且是杀死自己亲老子）进行辩护了。请看下面这段辩护词吧：

---

① 在小乘佛教的部派（如大众系各部）佛教里，虽然已经有了“佛身无漏”的说法，已开启了神化佛陀之机，但是，较之大乘佛教之神化佛陀说来，那只不过是一种把佛陀神化的先声而已。

王（按：指杀死了自己亲老子的阿阇世王）本贪图，逆害父王，贪狂心作，云何得罪！大王！如人酒醉，逆害其母，既醒寤已，心生悔恨，当知是业，亦不得报！王今贪醉，非本心作，若非本心，云何得罪！大王！譬如幻师，四衢道头，幻作种种男女象马璎珞衣服，愚痴之人，谓为真实，有智之人，知非真有。杀亦如是！凡夫谓实，诸佛世尊知其非真！

大王！譬如山间响声，愚痴之人，谓之实声，有智之人，知其非真。杀亦如是！凡夫谓实，诸佛世尊知其非真！

大王！如热时炎，愚痴之人，谓之是水，智者了达，知其非水。杀亦如是！凡夫谓实，诸佛世尊知其非真！（《大涅槃经》卷二〇《梵行品》第八之六）

经里的“大王”，指的就是为了抢夺王位而杀死亲老子（频婆娑罗王）的摩竭陀国（首都就是与佛教有密切关系的王舍城）的阿阇世（意为“未生怨”）王。这个以杀死老子、夺得王位的阿阇世，简直就是杨广的“前身”！杨广之“希优游于大乘”，大概也是一个原因吧！你瞧，阿阇世杀死了亲老子，经过这么一讲，不仅毫无罪过，而且还成了“菩萨”！这不正是值得杨广“效法”的“榜样”吗？

当然，阿阇世为了抢夺王位，杀死老子，这只不过是统治集团内部的矛盾和斗争，无关人民群众的事。但是，佛的辩护，却已从阿阇世“杀父”这一特殊事件，上升到一般的杀人问题了。阿阇世虽是奴隶制时代的国王，但《涅槃经》却是封建时代的作品，它所代表的思想，也是反映封建统治阶级的思想、情绪的大乘佛教思想。因而，这种替杀人犯开脱罪责的说教，只能是为享有杀人特权的封建统治阶级的罪行作辩护。而归根结柢，也就是为整个封建统治阶级迫害、屠杀劳动人民的血腥罪行作辩护。从这里也就可以领会出“佛性”论产生的阶级根源和社会背景了。原来，

佛（自然是大乘的佛）的形象，不过是封建统治阶级形象的神圣化、彼岸化；而“佛性”也不过是封建统治阶级阶级性的神圣化、彼岸化而已。鼓吹“一切众生，皆有佛性”，不过是妄图以超阶级的说教，来掩盖其阶级本质。实际上，尽管他们表面上讲“一切众生，皆有佛性”，但是，查遍大乘经典，没有一个“佛”是出身于穷苦人家的，相反的，都是出身于“帝王之家”。请看下文：

> 当知诸眷属非生死（中）人：摩耶（夫人），是千佛之母；净饭（王），是千佛之父；罗睺罗，是千佛之子！诸亲族等，皆是大权法身上地（菩萨）！（《法华玄义》卷六下）

这就是说，不仅释迦生在净饭王家，而且千佛（这是约数，实际是说“所有的佛”）都生在他家。不仅净饭王注定要做“佛父”，摩耶夫人注定要做“佛母”，而且罗睺罗也注定要做佛的儿子。净饭王家，简直成了“佛陀世家”！这种宗教臆说，却也戳穿了一个秘密：佛，决不生在一般人家！智顗曾说：“登地菩萨，应生大家。”（《国清百录》卷二《让请义书》第四十九）“菩萨”尚尔，更何况“佛”。可见，讲的是“一切众生，皆有佛性”，实际上是只有封建统治者才能“成佛”。原来，佛和“佛性”，同“菩萨”一样，也是有着显明的阶级性。

所有这些宗教说教，其“理论”根据，就是“真如缘起”论。“三界无别法，唯是一心作”。否定了世界上的一切，最后只剩下了真如“一心”。被天台宗作为世界本原的“真如”，是永恒的，遍在的。因此，天台宗的“真如缘起”论，在世界观上，便是一种客观唯心论。

2、形而上学的认识论——“一心三观”与“一念三千”

客观唯心主义者的天台宗人，正如他们在世界观上否定客观世界、夸大精神作用一样，在认识论上，他们同样地坚持其唯心主义形而上学的立场，顽固地以他们的观念、他们虚构的精神，作

为他们认识世界的出发点。他们不是把人们的认识看做外部世界在人们头脑中的反映，而是把它看做他们所虚构的神秘的超自然的精神实体的一种功能。正如他们在世界观上是是非颠倒一样，在认识论上同样也是是非颠倒的。现在，从以下的两个方面，来剖析一下天台宗在认识论问题上的形而上学立场：

其一，就是他们所谓的“一心三观”。

上文已经讲过，天台宗根据《中论》“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦名中道义”的颂文，按照他们自己的观点，就“所观法”（所缘镜），确立了所谓空、假、中“三谛”；同时，就“能观智”，又确立了空、假、中“三观”。正如他们说“三谛具足，秖在一心”一样，他们认为“三观”也在于“一心”。被称为天台宗“中兴”人物的湛然，曾经说过这样的话：

> 问：一心三观与三观一心，二文何别？
>
> 答：一心三观，即是假；三观一心，即是空；非三非一，即是中。……此是佛法大体。又是一家要门。……（《止观义例》卷下）

“一心三观”与“三观一心”，“朝三暮四”与“暮四朝三”！这种无聊的概念卖弄，文字游戏，不仅是“佛法大体”，而且是“一家要门”！再看智顗关于“一心三观”的一段话：

> 一空一切空，无假、中而不空，总空观也。
>
> 一假一切假，无空、中而不假，总假观也。
>
> 一中一切中，无空、假而不中，总中观也。
>
> 即《中论》所说不可思议一心三观。（《摩诃止观》卷五上）

对于这种毫无内容的、十足的宗教行话，用不着再作什么解释就可一目了然。然而，“一心三观”的要害，还在下面：

> 夫三观者，……唯于万境观一（念）心，观境虽殊，妙

观（即“三观”）理等。（《止观义例》卷下）

原来，“一心三观”也者，就是要“唯万境于一心”，就是要把万象森然的客观世界，统统纳之于“一心”之中，就是要用天台宗人（根据《法华》一类的大乘经典）所幻想出来的那颗奇异的“心”来吞没整个的人类世界！所以，天台宗人的“三观”，根本不是“观”察世界，认识世界，而是否定世界，“消灭”世界。而且，天台宗人还用“三读”、“十如是”的方法，来表现“三观”：

南岳师（慧思），……天台师（智顗），依义读文，凡有三转：

一云：是相如，是性如，乃至是报如——空观；

二云：如是相，如是性，乃至如是报——假观；

三云：相如是，性如是，乃至报如是——中观。（《法华玄义》卷二上）

一段经文，用颠来倒去的不同读法，连读三遍，居然就能“悟”得空、假、中“三观”。

智顗还向人们宣称：

初缘实相，造境即中！……一色一香，无非中道！己界，佛界，众生界，亦然。……纯一实相，实相外更无别法！……

信一切法即空，即假，即中；无一二三，而一二三。（《摩诃止观》卷一上）

说来说去，最后还是归结到“实相外更无别法”这一根本点上。这里，还要附带指出，“一色一香，无非中道”这句话，简直成了智顗的口头禅。其目的无非是要极力地美化、以至神化隋室江山。

其二，就是他们所谓的“一念三千”。

所谓“一念三千”，就是天台宗人拿“十如是”来套天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、傍生、声闻、缘觉、菩萨、佛这样的“十法界”，颠来倒去地摆弄（实际是臆想）出来的。具体地说，就是：

“十法界”都“互具”十法界，十十成百；每一“法界”又都具“十如是”，十百成千；“众生”、“国土”、“五阴”三种“世间”，各具一千，就成三千。

此三千在一念心。若无心而已，介尔有心，即具三千！（同上书卷五上）

“一念心”起，即具“三千”，天台宗人就是这样“认识”世界的。

若示一念总摄诸法，则显诸法同一真性。故《释签》云：俗即百界千如，真则同居一性。须知同一性故，方能同居一念，故以同居一念，用显同一真性。……此性圆融，遍入同居刹那心中。……以三千同一性故，故总在一念也。（知礼《十不二门指要钞》卷上）

绕了一个大圈子，最后还是回到“真性”上来。“一念”心之所以能够具备“三千”，是因为“圆融”的“真性”“遍入”进了“刹那”的“一念”心中，也就是因为“三千”同是一“真性”，所以它们才能够同在于“一念”之中。“佛界、众生界，……同一实相”。“一念三千”，“三千一念”！但是，把“佛”和“众生”完全等同起来，终究是有些问题的。这一点，灌顶也感觉到了：

问：生死众生，有佛界十如，经论明证，理应可信。但佛是出生死人，何得复有（天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、傍生的）六道法界十如耶？

答：斯义微隐，实难可取信。经云：五眼具足成菩提。又，佛问须菩提：佛有肉眼否？乃至问有佛眼否？答云有。然既有凡夫之肉眼，岂无凡夫之六根！是即肉眼、天眼及六根，即是六道法界；慧眼即二乘法界；法眼即菩萨法界；佛眼即佛法界。斯则佛既具五眼，则有十法界百如明矣。（《观心论疏》卷四）

拿佛具（肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼的）“五眼”，来“证明”佛也具有其余“九界”的“十如”，那末佛的“肉眼”也就是各种动物的“肉眼”了。看来，灌顶自以为已经被他说“明矣”了的问题，其实并没有“明矣”，而是越说越混乱，越说越暴露出天台宗人杜撰出来的“理论”的漏洞百出。天台宗人，完全抛开了人们的社会实践来谈认识；而且，他们所讲的认识，其实并不是要人们去认识外部世界，而只是让人们去“认识”（实际是幻想、臆想）他们所虚构的那个“一念三千”（和“一心三观”）。所以，归根结柢，天台宗人只是要人们以主观臆想去“认识”主观臆想。是要人们在纯属虚妄的幻想中去兜圈子，从而否定客观存在的外部世界以及人们对于客观世界的认识。这里，还应该指出，作为“一念三千”的“基数”之一的“十如是”，固然是一种纯粹的概念游戏，而另一“基数”的“十法界”，除了所谓“六凡”（或“六趣”、“六道”）中的人和“傍生”（包括野生和家畜的一切动物）这“二凡”是属于现实世界的真实存在之外，其余的“八法界”（另外“四凡”和所谓“四圣”），都不过是一些宗教虚构！天台宗人用“十法界”、“十如是”这些纯属子虚的东西，同纯属乌有的“真如”、“实相”等等的“一念心”来互相折腾，实在是对人们理智的一种折磨！当然，天台宗人的这种宗教奇谈，归根结柢，不过是他们那个时代的经济基础的反映，并且是为那个时代的经济基础和政治统治服务的。

3、僧侣主义的方法论——“止观”学说

止观，是天台宗思想体系的一个重要方面，也是智顗完成南北佛教统一任务的一个具体表现。南“义”、北“禅”，统一在智顗思想体系的一个重要标志，便是他的止观学说。智顗宣称：

> 泥洹（按：即“涅槃”的旧译）之法，入乃多途，论其急要，不出止观二法。所以然者，止乃伏结之初门，观是断

惑之正要；止则爱养心识之善资，观则策发神解之妙术；止是禅定之胜因，观是智慧之由藉。若人成就定慧二法，斯乃自利利人，法皆具足。……当知此之二法，如车之双轮，鸟之两翼，若偏修习，即堕邪倒。……以此推之，止观岂非泥洹大果之要门、行人修行之胜路、众德圆满之指归、无上极果之正体也？（《修习止观坐禅法要》）

可以说，智顗把“止观”抬高到了无以复加的地步。宋僧元照说：

天台大师灵山亲承，承止观也；大苏妙悟悟止观也；三昧所修，修止观也；纵辩而说，说止观也。……则知台教，宗部虽繁，要归不出止观。舍止观不足以明天台道，不足以议天台教。（《修习止观坐禅法要序》）

除了“灵山亲承”是宗教臆说、“悟止观”的说法于义不通（因为，“止观”，只是一种修持方法，并非“悟”的境界。严格讲来，“三昧所修”的说法，也不通）之外，元照的话，却也说出了“止观”在天台教义中的重要地位。值得注意的，倒是“纵辩而说，说止观也”这句话。本来，“止观”只是一种修持方法，主要是“修”，而不是“说”。现在，智顗却把它们“改造”成为“说”的东西，就是说，他把“止观”也“义理”化了；止观“学”，变成了止观“学说”。（于此可见，从本质上说来，智顗仍是一个“义学沙门”。）因此，他不是大“修”止观，而是大“说”止观。据天台宗的史料记载。智顗有关“止观”的著述，主要的共有四部，就其成书的时间顺序说来，它们是：

（一）《六妙门》（一名《不定止观》），一卷。据说，此书是智顗应陈朝（侍中、尚书）毛喜的请求而述作的。

（二）《修习止观坐禅法要》（一名《童蒙止观》，又名《小止观》），一卷。据说，此书是智顗为他哥哥陈铖述作的。

（三）《释禅波罗蜜次第法门》，十二卷。此书是智顗在瓦官寺的讲记，先由法慎记为三十卷，后经灌顶“再治”为十二卷。

（四）《摩诃止观》（就是《大止观》，又名《圆顿止观》），二十卷。关于这部书，灌顶在《摩诃止观》序言里说：

> 止观明静，前代未闻。智者（在）大隋开皇十四年（594）四月二十六日（开始）于荆州玉泉寺（宣讲），一夏敷扬，……才至见境，法轮停转，后分弗宣。……

这说明《摩诃止观》是智顗在开皇十四年夏开讲的（不知什么原因，没有讲完就中断了）；灌顶把它整理成书，当还要晚一些。

在这四部都是“说”止观的书中，对于智顗和天台宗说来，最重要的还是那部未完的《摩诃止观》。因为，这部书虽然标题叫做《止观》，但它的内容，却不只是止观方面的，可以说，它把天台宗的全部思想体系都包括进去了。

本来，传统佛教，是讲究“定慧双修”的。修习“止观”的目的，也是为了得“定”、得“慧”，进而断“烦恼”，得“解脱”。天台宗人强调“止观”，这不仅是要把各有所偏的“南义”、“北禅”给统一起来，而且也是继承佛教的固有传统。但是，正像佛教其他的一些教义（如“三谛”等等），到了天台宗人那里就变了样一样，这种本来属于佛教的一种传统的“修持”方法的“止观”，到了天台宗人那里，也完全变成了另一种东西。例如，在传统佛教里，对于“止观”的基本解释是：

> 止者，外国名奢摩他，此翻名止。守心、住缘，离于散动，故名为止。止心不乱，故复名定。
>
> 观者，外国名毗婆舍那，此翻名观。于法推求，简择名观。观达名慧（慧远《大乘义章》卷十《止、观、舍义》）

很明显，比较“朴素”的说法，“止”（在佛经里，一般也叫做“静虑”），就是“止息散心”的意思。用佛教的术语说，叫做“专

一境性”，就是让思想“专注”于一种“境”上，不要胡思乱想；也就是“守心、住缘，离于散动”的意思。“观”，就是“观想”（直观，假想），也就是对于各种事物（“法”）进行“推求”、“简择”。不过，这里所说的“推求”、“简择”，并不是逻辑推理，实际还是一种直观、假想。“止观”的本来含义，如此而已。可是，到了天台宗人那里，“止观”也就“天台化”了。例如，智顗在解释“圆顿止观”时说：

> 初缘实相，造境即中！……法性常寂名止，寂而常照名观。虽言初后，无二无别。是名圆顿止观。（《摩诃止观》卷一上）

智顗还对“观”作了特别解释：

> 观亦三义：贯穿义、观达义、对不观观义。
>
> ……
>
> 中道之观，亦具三义：空于二边，即贯穿义；正入中道，即观达义；中道法性，即不观观义。（同上书卷三上）

用“贯穿”来解释“观”义，这也算是智顗的一种“创见”。不过，这种“创见”，同佛教对于“观”的传统解释，完全是两码事。天台宗人在宣扬他们那套思想时，尽管也是满口、满篇地引经据典，但是，他们的那种思想，终究还是他们那个时代的社会存在的产物；这种上层建筑，终究还是为那个时代的基础服务的。他们援引佛经，无非是一种“以经注我”的手法而已。智顗还说：

> 既知无明即明，不复流动，故名为止；朗然大净，呼之为观。既闻名得体，体即摄法，摄于偏圆，以偏圆解，起于方便，方便既立，正观即成，正观成已，获妙果报，从自得法，起教教他，自他俱安，同归常寂。……（同上书卷一上）

这不仅是十足僧侣主义的，而且是十足“天台化”的。就传统佛

教对于“止观”的释义说来，以智顗为代表的天台宗人，可说是把“止观”解释得面貌全非了。请继续听智顗的说教：

囊括始终，冠戴初后，意缓难见，今撮为五：谓发大心，修大行，感大果，裂大网，归大处。

云何发大心？众生昏倒，不自觉知，劝令醒悟，上求（佛道）下化（众生）。

云何修大行？……牢强精进，行四种三昧。

云何感大果？虽不求梵天，梵天自应，称扬妙报，慰悦其心。

云何裂大网？……融通经论，解结出笼。

云何归大处？法无始终，法无通塞，……豁然大朗，无碍自在。（同上）

这“囊括始终，冠戴初后”的“五大”，可说就是天台宗人“止观”学说的“纲”。《摩诃止观》从此以下的文章，基本上就是从这个“纲”里引伸出来的。这也正是天台宗人在他们的“止观”学说上的僧侣主义的具体表现。智顗在“纵辩而说”他的“止观”学说的时候，仍然念念不忘他的空、假、中：

若观一念禅定，二边寂无，名体真止；照法性净，无障无碍，名即空观。

又观禅心，即空、即假、即中，双照二谛而不动真际，名随缘止；通达药病，称适当会，名即假观。

又深观禅心，禅心即空、即假、即中，无二无别，名无分别止；达于实相、如来藏、第一义谛，无二无别，名即中观。

三止、三观，在一念心，不前不后，非一非异。……（同上书卷九下）

以“三谛”套“止观”，最后归结于“一念心”（“实相”、“如来

藏”、“第一义谛”等等)。这表明天台宗的“止观”学说，正是基于他们的世界观、认识论的一种僧侣主义的宗教实践。作为天台宗的一种方法论的“止观”学说，和他们的认识论一样，也不是分析、认识客观世界的方法论，而是要把人们由现实世界引向彼岸世界（也就是他们所说的“归大处”）的方法论，是否定客观世界的方法论，因而它完全是僧侣主义的。智顗说：

若行者如是修习止观时，能了知一切诸法，皆由心生，因缘虚假，不实故空。（《修习止观坐禅法要》）

“止观”的作用，就在于它能使人们“了知一切诸法，皆由心生”。顺着这一思路，智顗继续“说”他们的“摩诃止观”：

止观大乘亦如是。观念念心，无非法性、实相；……于一一心，即空，即假，即中。……

无明即是法性，法性即是法界。……治无明糠，显法性米，举足下足，道场中来，具足佛法矣。（《摩诃止观》卷七下）

在依然是那个“一色一香，无非中道”的说教里，却又冒出了“无明糠”、“法性米”的新鲜词儿来。“无明”是“糠”，“法性”是“米”，也就是说，“无明”是外壳，“法性”是内核。谷子经过碾，去糠成米。以此来“例”天台”教义，大概“止观”就是“碾”了吧。其实，以“糠”、“米”来比拟“无明”与“法性”的关系，也是不伦不类的。因为，谷子毕竟是现实生活中的实在事物，而“无明”和“法性”（它们之间，也没有一个像“谷”这种系“糠”、“米”统一体的统一物），却是根本不存在的虚妄臆想！以“糠”、“米”来比拟“无明”与“法性”，那可真是“有若无”、“实若虚”了。湛然在讲《止观大意》时说：

……故《涅槃经》云：能观心性，名为上定；上定者，名第一义；第一义者，名为佛性。……若知烦恼以及生死本性

清净，名之为寂；本性如空，名之为照。……

终于把作为一种方法的“止观”，和作为“烦恼”、“生死”等等“诸法”“本性”（亦即世界本原）的“第一义”（即“佛性”），完全等同起来了。智顗还说：

当知止观，诸佛之师。以法常故，诸佛亦常；乐、我、净等，亦复如是。（《摩诃止观》卷一上）

这就更加彻底了：“止观”居然也具有常、乐、我、净的“涅槃四德”！智顗《摩诃止观》末尾还指出：凡是修习天台“止观”的，最终必将“心心寂灭，流入萨婆若海，乘一大车，游于四方，直至道场，成等正觉”（同上书卷一〇）。终于达到了僧侣主义幻想中的最高境界。顺便指出：既“入海”了，又“乘大车”，文章本身，也有漏洞啊！

从上述情况中，使人们看到，天台宗人讲的“止观”，同传统佛教讲的“止观”，根本不是一码事。天台宗人讲“止观”，完全是借题发挥，是要“纵辩而说”他们那种“圆顿教义”的。事实上，在智顗那里，“止观”完全变成了“义理”之学，变成了纯思辨的东西。这一点，还可以从智顗临死前的那段自我表白中看出来。智顗将死的时候，他的弟子智朗问他已经达到了什么“果位”，智顗不无遗憾地回答说：

吾不领众，必净六根。为他、损己，只是五品位耳。（灌顶《隋天台智者大师别传》）

“为他”，就是整天向人们讲《法华》，“说”《止观》，也就是整天地“讲经说法”，“著书立说”。“损己”，就是因为整天忙于“度人”，而耽误了自己的“修持”。因此，才只落得个“五品位”。所谓“五品位”，乃是天台宗人根据《法华经》卷五《分别功德品》里的经文，编造出来的，即所谓：（1）随喜品，（2）读诵品，（3）说法品，（4）兼行六度品，（5）正行六度品。其实，所谓的

"五品位"，不过是天台宗人的虚妄杜撰。智顗自己承认他只达到了这种虚构的"五品位"，也就是表明，他还没有"入流"（"预入圣流"）哩。闹了半天，智顗却还是"凡夫"一名！这种情况说明了什么呢？它说明了，智顗只是在"讲"止观，并没有"修"止观（其实，"修"也是徒劳的）。所以，所谓智顗统一了南北佛教，究其实，不过是用"南义""综合"了"北禅"罢了。

四、天台宗的"判教"

所谓"判教"，就是把全部的佛教教义，分成为若干等级，若干种类。这种风气，南北朝时就有了。智顗在《法华玄义》里说，南北朝时，"判教"的约有"十家"。从所谓"一音教"（系根据"佛以一音演说法，众生随类各得解"的经意而立）、"二教"（顿、渐）、三教（顿、渐、不定），到四宗（因缘宗、假名宗、不真宗、真宗）、五宗（于"四宗"外，加"法界宗"——"四宗"、"五宗"，也称"四教"、"五教"），等等。可说是意见不一，众说纷纭。但是，南北朝时的"判教"，一般还是从"学派"的意义上讲的，只是根据当事人的学派观点，把佛教粗线条的分一下类，宗派主义的色彩还不是很浓的。天台宗的"判教"，可就完全不同了，它主要是从宗派主义立场出发，对佛教进行分类。天台宗"判教"的用意，有两个方面：其一，是为了融会各种佛经和各种教义之间的不同说法和思想矛盾。上文已经说过，各种佛经，是在不同时期，由不同的作者编纂出来的；甚至一部卷帙较多的佛经，也不是出于一人之手和一时而成。它们之间内容上的互相矛盾，便是这种历史情况的反映。"判教"，就是企图"解决"这种矛盾。他们从信仰主义的立场出发，宣称所有佛经，都是"佛说"的，它们之间之所以出现各种不同的说法，那不过是佛"因机逗教"（见什么人，说什么"法"）的一种表现而已。"众生"的"根机"，各

有不同，“佛”所说“法”，也就“随机”而异。这自然是一种完全违背历史真实的宗教臆说。其二，是为了抬高自己，“唯我独尊”。这正是宗派主义的具体表现。“今所立义，意异前规。”（《四教义》卷一）智顗也承认他的“判教”，与前人不同。基于上述用意，智顗从时间上，把佛教分为“五时”；从教义内容和“说法”方式上，把佛教分为“化法四教”与“化仪四教”。即所谓“五时”、“八教”。所谓“五时”，就是：

第一，《华严》时。“佛成道”后，先说《华严》；“譬如日出，先照高山。”（灌顶：《八教大意》）

第二，鹿苑时。在鹿野苑，说诸部《阿含》。

第三，《方等》时。说各种《方等》经。

第四，《般若》时。说诸部《般若》。

第五，《法华》、《涅槃》时。说《法华》、《涅槃》。

卷帙浩繁、内容庞杂的佛经，虽然难以说出它们每一部编纂的确切时间，但是，按照历史的实际情况，可以根据各类佛经的不同内容，大致推断出它们产生的时间。据此，各类佛经出现的时间顺序，大体是：

《阿含》（奴隶制时期）。

《般若》（奴隶制瓦解、并开始向封建制过渡时期）。

《方等》（包括全部大乘“有宗”在内的各种大乘佛经——封建制时期）。

于此可见，智顗所谓的“五时”，完全是一种历史唯心主义的主观臆造。

所谓“八教”，灌顶是这样说的：

> 前佛后佛，自行化地，究其旨归，咸宗一妙佛之知见。但机缘差品，应物现形，为“实”施“权”，故分乎八：
>
> 顿、渐、秘密、不定，化之四仪，譬如药方。

藏、通、别、圆，所化之法，譬如药味。（《八教大意》）

这就是所谓的“化仪四教”和“化法四教”。按照天台宗的看法，“八教”的划分，完全是为了让各种不同“根机”的“众生”，都能“悟”得“诸法实性”的一种“随机说法”的“权”便作法。至于佛教的根本“旨归”，则“咸宗一妙佛之知见”，“唯有一乘实，无二亦无三”，更不会有什么“八教”的差别。这正是天台宗人意在消除、融解佛教内部思想矛盾的一种具体反映。

关于“化仪四教”，灌顶是这样解释的：

初言“顿”者，即《华严》也。……机不经历，故名为“顿”。

次从鹿苑至于《般若》，名为“渐教”。……

同听异闻，互不相知，名“秘密”教。

同听异闻，彼此相知，名“不定教”。（《八教大意》）

所谓“同听异闻”，意思就是说，大伙“听”的都是一种“法”，只因听者各自的“根机”不同，结果却是各有各的理解。《华严经》说的“佛以一音演说法，众生随类各得解”，就是这个意思。

关于“化法四教”，智顗是这样解释的（灌顶的解释，大致相同）：

第一，释“三藏教”名者，此教明因缘生灭四圣谛理，正教小乘，傍化菩萨。所言“三藏教”者，一修多罗藏，即是四《阿含经》也。二毗尼藏，即八十诵律也。三阿毗昙藏……

二，释“通教”名者，通者，同也。三乘同稟，故名为“通”。……是摩诃衍（按：即大乘）之初门也。正为菩萨，傍通二乘。……

三，释“别教”名者，别者，不共之名也。此教不共二乘人说，故名“别”教。所言“别”者，义乃多途，略明有八：一教别，二理别，三智别，四断别，五行别，六位别，七

因别，八果别。（《八教大意》）（按："通"、"圆"二教，也各有八。）

灌顶在解释"别教"时还说："别前二教，别后圆教，故名为别。"（同上）可知天台宗"别教"的"别"字，是差别、区别的意思，而不是"个别"的意思。也就是说，它是就性质上讲的，而不是就数量上讲的。

四，释"圆教"名者，圆以不偏为义，此教……但化最上利根之人，故名圆教也。（《四教义》卷一）

藏、通、别、圆四教的名称，是"不见经传"的，这一点，智顗自己也意识到了：

问曰：立四教义，若无经论明文，岂可承用？

答曰：……但使义符经论，无文何足致疑。今一家解释佛法，处处约名作义，随义立名，或有文证，或无文证，若有文证，故不应疑；无文证者，亦须得意。……（同上）

这就是说，不管有没有经论根据，天台宗人都可以信口而说。事实上，天台宗"四教"的分类，就是从佛教本身来说，也是有问题的。如把小乘叫做"三藏教"，就很不确切。因为，大乘佛教也有经、律、论三藏，而且，经、论的数量，比小乘的还多得多。如果小乘因有经、律、论"三藏"，就可以称做"三藏教"，那末，大乘岂不也可以称做"三藏教"吗？再如，把《般若》说成是"三乘同禀"的"通教"，更有问题。因为，小乘人并不接受"一切皆空"的思想，相反地，他们"闻毕竟空，如刀伤心"！怎么能说小乘人也"同禀"《般若》呢？"别教"、"圆教"，也都有类似问题。至于天台宗人讲的"《华严》兼"（主要说"圆教"，也"兼"说"别教"）、"三藏但"（单属小乘。但，同单）、"《方等》对"（对小说大。这里的"对"，是相对、比较的意思）、"《般若》带"（以"圆"为主，"带"说"通"、"别"）的所谓"兼、但、对、

带”，也是经不起推敲的。把这四个字的概括，同上述他们对“四教”的解释，对照起来看一下，就会看出它们中的矛盾。天台宗人之所以要作这样的概括，目的无非是为了抬高《法华经》的地位。为了表明只有《法华经》才是“纯圆”、“独妙”，就把其他各种经典说成都是有“缺陷”的。当然，佛教经典，和任何宗教经典一样，本身都是矛盾重重、问题丛集的，不只是有一般“缺陷”而已。但天台宗人所讲的这些“缺陷”，却完全是另一回事。所谓“兼、但、对、带”的“概括”，其用意就在这里。同时，这也正是天台宗人宗派主义的一种具体表现。

这里值得着重指出的，是所谓的“圆教”。天台宗人判“四教”，目的在于“圆教”。用藏、通、别教，来烘托“圆教”，以便使它“相形见高”。所谓“圆教”，就是《法华经》和天台宗。在所有的佛经中，《法华经》最高，因为它的教义是“圆”的；在各个教派中，天台宗最高，因为它的思想是“圆”的。“圆”在哪里呢？

> 所言圆者，义乃多途，略说有八：一教圆，二理圆，三智圆，四断圆，五行圆，六位圆，七因圆，八果圆。教圆者，正说中道，言不偏也。理圆者，中道即一切法，理不偏也。智圆者，一切种智圆也。断圆者，不断而断无明惑也。行圆者，一行一切行也。……位圆者，从初一地，具足诸地功德也。因圆者，双照二谛，自然流入也。果圆者，妙觉不思议……也。（《四教义》卷一）

因为具备这教、理、智、断、行、位、因、果的四对、八“圆”，所以称为“圆教”。然而，“八圆”的核心，却是“理圆”，也就是“中道即一切法”——“一切法即中道”的“圆理”。没有这种“理圆”，就不会有其他各种“圆”；有了“理圆”，才能有其他诸“圆”。而所谓“理圆”（“圆理”），也就是“一色一香，无非中

道”。以此“圆理”来看待隋王朝的封建统治，那末，这种统治，自然“亦是中道义”。也就是《法华经》所说的“是法住法位，世间相常住”。封建统治的“世法”，就是出世的“佛法”。贪婪聚敛的隋文帝，昏荒残暴的隋炀帝，自然也就是“菩萨”、“佛”了。这就是天台宗人高唱“圆教”的阶级实质和社会意义。

五、值得一提的两部书——《国清百录》与《佛祖统纪》

天台宗的《国清百录》与《佛祖统纪》这两部书，值得在这里略为提及。

天台宗人引以为荣的《国清百录》，其实就是一部“僧侣与封建主携手同行”录。下面，略为剖析一下这部书。

《国清百录》四卷　隋灌顶纂

这是一部文件汇编。全书收录智顗等人与陈、隋王朝往来的官方文书共一百零四件（实际数字是一百三十三件），单说总数，故称《百录》。其中，除开头七件，是天台宗人自己谈论宗教内部事务的以外，其余的九十七件，约计：

陈朝君臣给智顗等人的敕、书共十三件（细数是三十六件）；

隋文帝给智顗的敕书二件；

杨广（晋王、太子、炀帝）与智顗等人往来的书、敕共六十五件（实数是七十一件）；

其他方面的往来文书共十七件。

其中，杨广一个人的往来书、敕，竟占三分之二以上。可见他与智顗等人的关系是多么的密切。智顗生前与杨广的结纳，上文已略为叙及，现再就智顗死后，天台宗人同杨广的结纳情况，略举两事：

其一，杨广阴谋夺得太子地位后，天台智越等人，立即上书

致贺。《贺启》是这样说的：

> 天台寺故智者弟子沙门智越一众启：伏惟殿下，睿德自天，恭膺储副，生民庆赖，万国欢宁，凡在道俗，莫不舞抃！况复越等，早蒙覆护，曲奉慈惠，不任悦豫之诚！谨遣僧使灌顶、智璪等，奉启以闻！（《国清百录》卷三《天台众贺启》第七十二）

从这封《贺启》里，既可以看出智越等人的巧于结纳，又可以看出这些天台山的和尚们同杨广的关系是多么的深密。

其二，在杨广“登极”当皇帝的时候，天台山的和尚们又立即上表致“贺至尊”：

> 天台寺沙门智越等一众启：窃闻金轮绀宝，奕世相传，重离少阳，时垂御辨。伏惟皇帝菩萨，圣业平成，纂临洪祚，四海万邦，道俗称幸，越等不任喜踊之至！谨遣僧使智璪，奉启以闻！（同上书《仁寿四年皇太子登极，天台众贺至尊》第八十二）

“皇帝菩萨”！它不但是对杨广的阿谀奉承，也表明了皇帝与“菩萨”，原是一家人。大概这顶帽子扣在杨广头上太使他感到惬意了，所以，他在接到这封《贺启》后，不但立即“宣慰”僧使智璪：“师能如此远来，在道寒苦。”而且立即“敕赐天台寺物五百段”。（同上书《至尊敕》第八十三）

最后，顺便指出，天台山“国清寺”这个名称，也是隋炀帝给定的。为这件事，隋炀帝专门下敕（同上书《敕立国清寺名》第八十七），要用“大牙殿榜，填以雌黄，书以大篆，付使人，安寺门”。（同上书《表国清启》第八十八）

总之，《国清百录》不仅告诉人们，智顗这些天台宗的和尚们，是如何地同封建王朝深相结纳的；而且，它还告诉人们，佛教究竟是为哪个阶级服务的。从这个意义上说来，《国清百录》不失为

一部颇有用处的史料书。

《佛祖统纪》五十四卷　宋志磐撰

这是一部模仿正史体裁编撰的佛教史书（成书于南宋度宗咸淳年间，1265—1274）。内容分《本纪》、《世家》、《列传》（《杂传》）、《表》、《志》等等。作者在《序》言里说："……依仿史法，用成一家之书。断自释迦大圣，讫于法智（按：即北宋的四明知礼，法智是赐号，被称为"中兴"天台的人物。死于宋仁宗天圣六年，1028），一佛，二十九祖，并称《本纪》。所以明化事而系道统也。至若诸祖旁出，为《世家》；广智（按：系知礼"法嗣"，名尚贤，广智也是赐号）以下，为《列传》。而《表》、《志》之述，非一门义，具在通例。……《纪》、《传》、《世家》，法太史公；《通塞志》，法司马公。"（《佛祖统纪》卷一）在《释本纪》里，志磐又说："一佛、二十九祖，通为《本纪》，以系正统，如世帝王，正宝位而传大业。"（与《佛祖统纪》的性质、体例相同的，还有早于《佛统》三十几年、由宗鉴编撰的《释门正统》，共八卷。该书还仿照《晋书》对待十六国的先例，把天台以外的各宗人物，统统列入《载记》。该书撰于南宋理宗嘉熙年间，1237—1240）①。

模仿正史，写佛教史：把释迦和中、印一些有关的僧人比做封建皇帝，为立《本纪》；把一些"旁出"的，比做将相大臣，为立《世家》。这一方面固然暴露出天台宗人的僭妄，他们公然自比于最高的封建统治者；另方面，却也恰恰表明了佛教的所谓佛、菩萨、尊者、祖师等等，其实就是披了袈裟的帝王将相！这正好说明了佛教的阶级实质。所以，《佛祖统纪》（还有《释门正统》）这部书，对于帮助人们认识佛教及其僧侣的阶级本质，倒也是有益的。

① 陈垣：《中国佛教史籍概论》卷五，对《释统》、《佛统》两书，均有评价，可参考。

第三节　三论宗

一、三论宗的创立者——吉藏

按照佛教史上的传统说法，三论宗的传法世系是：

龙树（提婆）——罗什——僧肇（或道生）——昙济——僧朗——僧诠——法朗——吉藏

事实上，龙树、提婆，是印度佛教大乘空宗的奠基人，除了思想渊源之外，同中国佛教的三论宗，并没有直接的师承关系。罗什传译《三论》，为以后创立三论宗奠定了思想理论基础，但他并没有直接建立宗派。其余诸人，都只能说是在不同程度上传播了《三论》思想，但也都没有创立宗派。至于道生，更当别论。因为，他虽然曾在罗什门下受学过《三论》，但后来，他却成了一个鼓吹“一切众生，皆有佛性”和“顿悟成佛”的“佛性”论者。把他也列入三论宗的传承世系里，更是不符合史实的。只有到了吉藏，才正式创立了三论宗。所以，只有吉藏，才是三论宗的实际创立者。

吉藏（549—623），本是安息人。吉藏有时自称“胡吉藏”，就表示他是“胡人”。他的祖父，为了“避仇”，移居南海，后来又迁移到金陵。吉藏就出生在当时还是陈朝京城的金陵。吉藏幼年的时候，曾由他父亲领着见过真谛。据说，吉藏这个名字，就是真谛给他起的。后来，他父亲出家做了和尚（法名道谅）。吉藏七岁出家，十九岁就参与了讲经活动；以后，名声就越来越大。隋定江南，他往越州（今浙江绍兴），住嘉祥寺，后来即被称为“嘉祥大师”。吉藏生于陈，创宗于隋，死于唐（武德六年，623）。身历三朝，名闻一时。

吉藏在隋，同杨广等人深相结纳。

开皇末岁，炀帝晋藩，置四道场，……以藏名解功著，召入慧日（寺），礼事丰华，优赏伦异。（晋）王又于京师置日严寺，别教延藏往彼居之。……七众闻风，造者万计！……豪族贵游，皆倾其金贝。（《续僧传》卷一一《吉藏传》。以下引文，不一一注明出处。）

由于受到隋王室的赏识，名气大了，信徒多了，来自各方面的“布施”、“供养”也就随之而越来越多了：

财施填积。用既有余，乃充十无尽藏。

钱多得花不完，于是就拿去开当铺、钱庄，放高利贷。吉藏并且委托一个叫做昙献的和尚，专门帮他“经营”这项赢利“事业”。

隋齐王暕，夙奉音猷，……稽首礼谢，永归师傅；并衬吉祥麈尾，及诸衣物。

吉藏同杨广父子（齐王杨暕，系杨广次子），均深相结纳，可见吉藏这个大讲“空”义的和尚，也很会交结权贵。

晚以大业初岁，写二千部《法华》；隋历告终，造二十五尊像。

人到晚年，要多修“功德”以为“来世”“积福”了，所以又是写经，又是造像。到了唐代，吉藏也很受新王朝的重视：

大唐义举，初届京师，……武皇欣然，劳问勤勤，不觉影移，语久，别敕优矜，更殊恒礼。

一到新王朝，又受到新皇帝的另眼看待，吉藏的为人颇不简单。吉藏同齐王元吉的关系也很密切：“齐王元吉，久揖风猷，亲承师范，异供交献”。吉藏病了，“敕赐良药，中使相续”。吉藏死了，“有敕慰赙。令于南山觅石龛安置。东宫以下，诸王公等，并致书慰问，并赠钱帛”。特别是秦王李世民，更是显得同吉藏的“道义情深”：

今上初为秦王，偏所崇礼，乃通慰曰：“藏法师道济三乘，

名高十地，惟怀弘于《般若》，辩囿包于解脱，方当树德净土，阐教禅林，岂意……长辞奈苑，遽掩松门，兼以情切绪言，见存遗旨，迹留人往，弥用凄伤！”

吉藏可算是享到了莫大的“哀荣”。而吉藏在临死之前，不但给唐高祖李渊上《遗表》，表示“悲恋之至”的情意，并“伏愿”李渊这个大唐皇帝“久住世间，缉宁国家，慈济四生，兴隆三宝”。而且，还给“储、后、诸王，并具《遗启》，累以大法”。

可见吉藏对于“后事”，已经作了十分周到的安排。道宣在《续僧传》卷一一《吉藏传》里，对吉藏作了如下的总结和评价：

初，藏年位息慈（按：“息慈”，就是“沙弥”——小和尚），英名驰誉；冠成之后，荣扇逾远。貌像西梵，言实东华。……对晤帝王，神理增其恒习；决滞疑议，听众忘其久疲。然而爱狎风流，不拘检约，贞素之识，或所讥焉。……

在昔陈、隋废兴，江阴凌乱，道俗波迸，各弃城邑，乃率其所属，往诸寺中，但是文疏，并皆收聚。……故目学之长，勿过于藏；注引宏广，咸由此焉。

讲《三论》一百余遍，《法华》三百余遍，《大品》、《智论》、《华严》、《维摩》等各数十遍，并著《玄》、《疏》，盛流于世。

道宣对于吉藏的评价，虽然不无溢美、拔高的地方，但总的说来，还是比较客观的。“爱狎风流，不拘检约”，表明吉藏虽是一代宗师，却并不是一个恪守戒规的和尚。同时还表明，吉藏在思想上是尚“空”的，而在生活上却是“著有”的。

在陈、隋之际，吉藏能够注意于佛教《文疏》的收集，这不仅使吉藏个人在以后著书时能够“注引宏广”，而且也为佛教保存了一些文献资料。在这方面，不能不说吉藏确是作了一些好事的。

在道宣对吉藏的评价中，还有两句话，很值得注意，这就是：

“貌像西梵，言实东华。”这两句话，可作两种理解：其一是说，看吉藏的相貌，很像是个西域人，但听他讲话，却完全讲的是汉话。其二是说，吉藏在宣扬《三论》思想时，表面上看起来，他是在讲印度人的经论，实际上，他却是在讲中国的东西。也就是说，吉藏把《三论》思想给“中国化”了。在这两种解释中，后一种更为重要。因为，《三论》，从印度的龙树、提婆，中经罗什等人的传播，到吉藏据以创立三论宗，作为思想体系说来，确实有了不小的变化。虽然表面上都是讲的“一切皆空”，但吉藏讲的，并不完全是印度的东西，因为他要尽力使这种理论能够适应他那个时代的封建统治的需要，他要赋予它以新的内容，新的特点（虽然吉藏并未能完全作到这一点）。这种情况，在吉藏的《三论疏》等著作中，一再地反映了出来。

吉藏是一个标准的“义学沙门”。在他的一生之中，除了“讲经说法”，就是“著书立说”。他的重要著作有：

《中观论疏》十卷（每卷又分“本”、“末”——等于上、下，应是二十卷）

《十二门论疏》三卷（每卷又分本、末，应是六卷）

《百论疏》三卷（每卷又分上、中、下，应是九卷）

《三论玄义》一卷

《大乘玄论义》五卷

《二谛义》三卷

《大品般若经疏》十卷

《大品般若经游意》一卷

《仁王般若经疏》二卷

《法华经义疏》十三卷

《法华经游意》二卷

《法华经略疏》六卷

《法华经玄论》十卷

《法华论疏》三卷

《华严经游意》一卷

《涅槃经游意》一卷

此外，还有其他一些著作。从上述的著作目录中可以看到，吉藏除了致力于《三论》的著述外，对于《法华》，也下了不小的功夫。

据道宣《续僧传·吉藏传》的记载，吉藏在临死前，还写了一篇《死不怖论》，里面有这样的话：

> 夫死由生来，宜畏于生，吾若不生，何由有死？见其初生，即知终死，宜应泣生，不应怖死。

"畏生"，是因为它能"致死"。所以，"畏生"，其实还是"畏死"。说"不怖死"，实则"怖死"。一面大讲"一切皆空"，一面却既"畏生"又"怖死"。于此可见，吉藏讲的那一套"空"话，连他自己也不相信。整天向人们宣传连他自己也不相信的"空"道理，只能表明他是在存心骗人。

二、三论宗的基本思想

1、虚无主义（唯心主义）的世界观——"一切皆空"与"八不思想"

《般若》、《三论》的中心思想，是"一切皆空"。《中论》开宗明义的"八不"，讲的就是这个"主题"。

> 不生亦不灭，不断亦不常，不一亦不异，不来亦不出。

青目《释论》说出了"八不"的用意所在：

> 问曰：诸法无量，何故但以此八事破？
>
> 答曰：法虽无量，略说八事，则为总破一切法。（《中论》卷一《观因缘品》第一）

宇宙间的万事万物，"八不"可以"总破一切"。这里，"破"，就

是否定的意思。“总破一切法”，就是否定一切客观存在。青目解释“八不”说：

……“生相”决定不可得，故不生。不灭者，若无生，何得有灭？以无生、无灭故，余事亦无。（同上）

为什么说“‘生相’决定不可得”呢？

以万法皆是因缘，无有自性；以无自性，是故不生。（《中观论疏》卷一本）

宇宙万有（“万法”），都是由各种“因缘”（条件）合成的一些“假相”，没有实在的“自性”。生、灭都由“因缘”，所以，“生”无“生相”（相，可作“体相”解，也就是“实在的东西”的意思），“灭”无“灭相”。实在的“生”、“灭”既然没有了，其他“常”、“断”等等自然也都没有了。所以青目说，用此“八不”，即能否定宇宙间的一切。《中论》所以从《观因缘品》开始，用意是很清楚的。吉藏对此，作了如下的解释：

以生死、涅槃、凡圣、解惑，皆是假名相待，无有自性，称为因缘。（同上）

这就是说，不但世间的一切（“生死”、“凡”、“惑”），都是“假名相待，无有自性”；而且，连“涅槃”、“圣”、“解”等等的“出世间”法，也都是一些“因缘”法①。既是“因缘“法，就都是“空”的。所以，所谓《观因缘品》，其实就是“观空”品。原来，佛教大乘空宗所说的“一切皆空”，并不是简单地说世界上什么也没有，因为他们知道，世界上的万事万物，是客观存在，简单地说它们都是没有的，那是根本说不通的。所以，他们就采用一种“掏心”战术，说：世界上虽然也有森罗万象，但是，那只不过是

① 按照佛教教义，严格说来，“有为法”才是“因缘”所生法；“涅槃”是“无为法”，并非“因缘”所生法。所以，吉藏把“涅槃”也说成是“因缘”法，就佛教说来，是有问题的。

一些“因缘”假相，其实呢？它们都是没有自性的，所以，到头来，它们终究还都是“空”的，就像“空中花”、“水中月”一样。

生死及涅槃，二俱无所有。（龙树：《六十颂如理论》）

现实世界的“生死”和“彼岸”世界的“涅槃”，都被“八不”给“不”掉了。

此一切唯心，安立幻化相；……于彼诸法法性中，实求少法不可得。（龙树：《大乘二十颂论》）

一切都是“唯心“的。宇宙万有，都只是一些“因缘”假立（“安立”）的“幻化”假相，实际上，什么也没有。

一切无生，亦无有性，云何诸法而有所生？（龙树：《大乘破有论》）

无“生”就无“灭”；无生、无灭，自然也就没有“常”、“断”等等。总之一句话：一切皆空！

这是《三论》原意，也是《三论》“古义”。那末，三论宗呢？《三论》“今义”呢？这可就有点儿复杂了。吉藏说：

“八不”既是众经大意，此论宗旨，略释难明，广敷乃现。（《中观论疏》卷二本）

说“八不”是《中论》“宗旨”，当然是对的；但说“八不”也是“众经大意”，就不那么确切了。因为，“众经”多得很，除了宣扬“一切皆空”的（属于大乘空宗的）诸部《般若》经之外，还有更多讲“有”的（属于大乘有宗的）经典存在。所以，只能说“八不”是诸部《般若》的“大意”。如果笼统地说“八不”是“众经”的“大意”，那就是以偏概全、以部分代替整体了。吉藏认为，“八不”既是如此重要，如果只是简“略”地解“释”，就“难”以说“明”白它的重要意义，只有详为解说（“广敷”），才能把“八不”的重要性表“现”出来。如果说，龙树主要是以相对主义、诡辩论来宣扬他那套“一切皆空”的虚无主义观点的，那末，吉

藏就是以极端烦琐的经院哲学的手法，来宣扬经过他“改造”了的三论宗的教义的。由于他要“广敷”“八不”，所以他就总是短话长说，小题大作，空话连篇，不着边际。基于“略释难明，广敷乃现”这一指导思想，吉藏重申“八不”的重要意义说：

> “八不”者，盖是正观之旨归，《方等》之心骨，定佛法之偏正，示得失之根源。违之，即八万法藏冥若夜游；悟之，即十二部经如对白日。……即知“八不”为众教之宗归，群圣之原本！（同上）

这里，吉藏简直把“八不”拔高到了吓人的地步。下面，吉藏正式开始“广敷”“八不”：

> 八事四对，一一相对，“病”无不破，“中”无不显，即“义”无不足。但以四对，历破众计，历明中道，于义略圆。故但说八也。（同上）

相对主义的“八不”，竟有偌大的作用！顺便指出，“于义略圆”的“圆”字，是吉藏从天台宗那里抄袭来的。在《三论》思想体系里，讲“二谛”，讲“中道”，讲“一切皆空”，却没有讲什么“圆”的。“圆教”这个范畴，是天台宗的东西（以后，贤首宗也袭用了）。三论宗人的吉藏也来讲“圆”，这倒正如道宣所说的“貌像西梵，言实东华。”

> 苦、集即是相生，故名为“生”；灭、道为明还灭，故是“灭”义；（苦、集、道）三谛并是有为故，入无余时悉舍，故是“断”；灭谛是无为，称之为“常”；三谛有差别，名之为“异”；灭谛无差别，故称为“一”；苦、集是生死法，故名为（来）；灭、道为欲返原，称之为“出”。
>
> 四谛既尔，十二因缘亦然。十二相生为“生”，十二还灭为“灭”，灭十二为“断”，得无为曰“常”，十二三世因果不同，名之为“异”；灭十二无三世因果，名之为“一”；七果

从五因[1] 而来，目之为“来”；灭十二出生死故，称之为“出”。（同上书卷一本）

《中论》讲的是“八不”，而吉藏却在这里和“四谛”、“十二因缘”扯在一起，大讲“八是”。这就表明，“三论宗”和《三论》，并不完全是一码事。当然，吉藏也并不真的要讲“八是”，要是那样，他就不成其为“空宗”的人了。他是在讲：

今欲简异小乘生灭论，明大乘无生灭论：诸法本自不生，非苦非集；今亦无灭，故非道。本自无生，岂有苦、集可断？今亦无灭，岂有无为之常？下例可知。（同上）

原来，上面依“四谛”、“十二因缘”讲“生”、“灭”等等，那是讲小乘的东西，至于大乘，则“本自无生”，“今亦无灭”。他绕了一个小圈子，最后还是转回到“八不”上面来了。但是，吉藏毕竟是三论宗人，他并不愿意停留在《中论》的原意上，他把“八不”又带到了一个新地方：

“八不”即是中道佛性！（同上）

中道佛性，不生不灭，不常不断，即是“八不”！（同上书卷二本）

说“八不”是“中道”，这是符合《中论》原意的，因为，《中论》讲“八不”，就是为了显示“中道”义（关于“中道”，详见下文）。但把“八不”同“佛性”拉扯在一起，这就又是吉藏的“创见”了。《三论》讲“中道”，讲“实际”，讲“涅槃”，等等，但却很少讲“佛性”。当然，“中道”、“实际”、“涅槃”等等，可以解释为同“佛性”是一个东西（同属虚构的东西），但是，上文

---

① 十二因缘中：1、无明，2、行，为“过去因”；3、识，4、名色，5、六入，6、触，7、受，为“现在果”。这是第一重因果。8、爱，9、取，10、有，为“现世因”；11、生；12、老死，为“来世果”。这是第二重因果。总起来叫做“十二因缘”的“三世两重因果”。其中，“五支”属因，“七支”属果。

已经讲过，“佛性”论，是大乘有宗的东西，它和《般若》、《三论》的大乘空宗的思想，是两个时代的产物，并不是一码事。吉藏硬把它们扯在一起，这再次表明：“三论宗”和《三论》，确是有所不同的。同时非常重要的一点，它还表明，吉藏力图赋予《三论》思想以新的内容，以便使它能够适应他那个时代的基础的需要，并能更好地为这一基础服务。这就是吉藏之所以要把“八不”同“佛性”拉扯在一起的时代背景和社会意义。就像吉藏“广敷”“八不”一样，对于“佛性”，他也要“广敷”一番。他在一口气列举了“十一家”对于佛“性”的不同解释和若干种大小乘佛经对于“佛性”的不同称呼（详见《大乘玄论》卷三）之后，说：

今以……非真非俗中道为正因佛性。……是故今明：第一义空，名为佛性；不见空与不空，不见智与不智，无常无断，名为中道；只以此为中道佛性也。（《大乘玄论》卷三）

以“第一义空”为“佛性”，这又表明，吉藏一方面想以“佛性”论来“改造”《三论》思想；另方面，却又要以《三论》思想来“改造”“佛性”论。这是因为，吉藏终究是三论宗人，他不能不受《三论》的根本思想所制约。尽管他力图把三论宗的思想解释得尽可能地适合隋王朝封建统治的需要，但是，三论宗终究是《三论》宗，“一切皆空”的思想，始终牢牢地约束着他，要想摆脱，是很困难的。

故知于有所得人，不但空非佛性，佛性亦非佛性也。若于无所得人，不但空为佛性，一切草木并是佛性也！（同上）

“有所得”，就一切皆非；“无所得”，便一切皆是——就连“一切草木”，也都“并是佛性”。于此可见，“无情有性”论，吉藏已早于湛然之前就提出来了。吉藏竟也接近了泛神论。

故云佛真法身，犹如虚空，应物现形，如水中月。……

法身即佛性。（同上）

“佛性”，“犹如虚空”，“如水中月”。吉藏终究是摆脱不了《三论》思想的约束的。

《般若》广破有所得，明无依无得为正宗；佛性、一乘，为其傍义。（同上书卷五）

终于算是把问题说清楚了：“广破有所得”！也就是，讲“八不”，讲“一切皆空”，讲“设有一法胜涅槃者，我说亦复如幻如梦”！这才是《般若》、《三论》的“正宗”教义。至于有时也讲讲“佛性”、“一乘”等等，那只不过是一些“傍义”，并非“正宗”。至此，吉藏又显示出了他作为三论宗人的“本来面目”。

未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。（《中论》卷四《观四谛品》第二十四）

这就是三论宗的中心思想；也是“八不”所要达到的根本要求。归根结柢一句话：“一切皆空”！这就是三论宗的虚无主义（唯心主义）的世界观——彻底否定客观世界的世界观。

三论宗鼓吹“一切皆空”，妄想整个客观世界也都将随着它所承袭的那种没落阶级的幻灭感而一起幻灭。但是，物质的客观世界，是独立于人们的意识之外而存在的，是任何人（以及任何“神”）也否定不了的。

2、**形而上学的认识论——二谛论**

诸佛依二谛，为众生说法：一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。（《中论》卷四《观四谛品》第二十四）

对此，青目《释论》作了如下的解释：

世俗谛者，一切法性空，而世间颠倒故，生虚妄法，于世间是实；诸圣贤真知颠倒性故，知一切法，皆空无生，于圣人是第一义谛，名为实。诸佛依是二谛，而为众生说法。若

人不能如实分别二谛，则于甚深佛法，不知实义。（同上）

在《三论》系僧人看来，宇宙万有（“世俗”的“一切法”）都是“空无自自性”的，而“世间”凡夫，“颠倒”地认为它们是“有”，是“实”（“谛”）。出世的“圣贤”们，知道这种把宇宙万有认为是“实有”的认识，是“颠倒”的，他们认识到，宇宙万有都是“空”的，是“无生”的，这才是“第一义谛”（或叫“真谛”、“胜义谛”）。谁要是不能这样地来认识、了解“二谛”（现实世界的“世俗谛”和“彼岸”世界的“第一义谛”），谁就不能懂得深奥的佛教的真实教义。于此可见，佛教空宗对于客观世界的认识，也完全是是非颠倒的：真实存在的客观世界，是“空无自自性”的“世俗”假相；而根本不存在的“彼岸”世界（也就是所谓的“法性空”），却被认为是“第一义谛”（不仅是“第一义”的，而且是最真实的）。这种带有浓厚的僧侣主义气味的形而上学的认识论，是完全违反科学的。因为，科学所反复证实了的一条颠扑不破的真理，就是客观世界是物质的，是“客观实在”，而决不是什么“世俗假相”。对于“二谛”的虚、实，吉藏也有解释：

第一义……体，是诸法实相，故名为实。（《中观论疏》卷十本）

诸法性空，世俗颠倒谓有，于世人为实。（《大乘玄论》卷一）

吉藏对于“世俗谛”的解释，同青目的解释完全一样：“世俗”虚假，自“性”是“空”，愚昧凡夫误以为“实”。吉藏以“诸法实相”来解释“第一义谛”，并说“第一义谛”的本“体”就是诸法“实相”，则又表明了三论宗与《三论》的一定差异。

正如吉藏要“广敷”“八不”一样，对于“二谛”，他也要大作文章；他为此曾写了一部长达三卷的《二谛义》。他宣称：

二谛者，盖是言教之通诠，……虚寂之妙宝，……（同

上）

既是“通诠”，又是“妙宝”，足见“二谛”的重要。可是，既称“虚寂”，何来“妙宝”？“虚寂”的“妙宝”，反映出吉藏思想的混乱。

十方诸佛，常依二谛说法，故众经莫出二谛；众经既不出二谛，二谛若明，众经皆了也。（《二谛义》卷上）

既然“众经莫出二谛”，《中论》自当“以二谛为宗”（《大乘玄论》卷五）。那末，为什么“世俗”和“第一义”两者都是“谛”呢？“谛”，是实义：

“有”于凡实，“空”于圣实。（《大乘玄论》卷一）

故二皆实。“世俗”假“有”，“凡”夫众生以为是“实”；“圣”贤了解“一切皆空”，才是真“实”。所以二皆称“谛”（二皆是“实”）。其实，“有”是假“实”，“谛”是真“实”，虽称“二谛”，含义不同。

然二谛体，亦为难解。（《二谛义》卷下）

虽然讲了“二谛”的“谛”义，但是“二谛”的“体”性，还是很“难”理“解”的。由于“难解”，所以解释的人也就很多：

爰古至今，凡有十四家解释。……今略出当路三家解，试而论之。

第一家，明二谛一体；

第二家，明二谛异体；

第三家，明二谛以中道为体。

就明二谛一体家，复有三说：一云真谛为体，二云俗谛为体，三云二谛互指为体。第一真谛为体者，……明一切法皆以空为本，……为是故，以真谛为体也。……言俗为体者，……良由折俗故得真，所以俗为体也。……互指为体（者），……明空为有本故，真为俗体，俗为真用，二谛互为体，真

俗互为用也。（同上）

这里，吉藏用了“体”、“用”这两个哲学范畴的表述，而且说到“二谛互为体，真俗互为用”。这些，都越出了《三论》的思想范围。

第二家明二谛异体，……名相为俗谛体，无名相为真谛体，故二谛体异也。

第三明中道为二谛体者，……二而不二，二谛即中道；不二而二，中道即二谛。……（同上）

这就是对“二谛”的所谓“三家”、“五释”。这些解释，完全是经院式的烦琐哲学，把本来并不复杂的东西，搞得非常烦琐、复杂。但是，吉藏并不以此为满足，还要作进一步的“广敷”：

他（师）但以有为世谛，空为真谛，今明：若有若空，皆是世谛，非有非空，始名真谛。三者，空、有为二，非空非有为不二，皆是世谛；非二、非不二，名为真谛。四者，此三种二谛，皆是教门，说此三门，令悟不三（不三！多么蹩脚的词），无所依得，始名为理（方名真谛）。（《大乘玄论》卷一）

这就是吉藏的“四重二谛”论。为什么要讲“四重二谛”呢？吉藏对此，作了不少的烦琐说明，这里且节引两段：

其一：“对《毗昙》事、理二谛，明第一重空、有二谛。二者，对《成实》师空、有二谛：汝空、有二谛，是我俗谛；非空非有，方是真谛。故有第二重二谛。三者，对大乘师依他分别二，为俗谛；依他无生分别，无相不二真实性，为真谛。今明：若二若不二，皆是我家俗谛；非二非不二，方是真谛。故有第三重二谛。四者，大乘师复言，三性是俗，三无性非安立谛，为真谛。故今明：汝依他分别二、真实不二，是安立谛，非二非不二、三无性非安立谛，皆是我俗谛；言

忘虑绝，方是真谛。……”（同上）

这可说是“判教”式的“四重二谛”论。把《毗昙》、《成实》、《摄论》（吉藏在第三、四重二谛中所说的“大乘师”，就是指的《摄论》师）各派，一律贬为低级的，而把他自己的所谓“言忘虑绝”的解释，说成是最高的。本来，《毗昙》、《成实》、《摄论》师等对于“二谛”的解释（特别对于“真谛”的解释），当然是和《三论》的观点不同的，尤其是《摄论》，属大乘有宗，同《三论》空宗的见解，更是大不相同的。但是，像吉藏这样在“二谛”论上贬低他人、抬高自己的作法，除了反映出他的宗教上的宗派主义情绪之外，再一次表明，佛教（包括各个教派在内）的所谓“真理”，根本就没有什么标准（除了适应封建统治阶级的需要、并为这个阶级服务这一根本的标准之外），完全是按照解释者本人的臆想，信口而说的。

其二：“利根闻初，即悟正道，不须后二；中根闻初不悟，闻第二方得入道；下根转至第三，始得领解也。……言忘虑绝，为第一义谛，即第四重意也。”（《中观论疏》卷二末）

这又是按照人们的“根机”来说明“四重二谛”的意义。而把“众生”分为上（所谓“利根”，就是上根）、中、下三“根”，正是封建等级制度在佛教教义里的一种反映。同时，这种说教，也是美化封建统治阶级的。上文已曾指出，佛经里所说的“利根”（上根）者的形象，其实都是统治阶级的形象；被压迫的劳动群众，都被歪曲、诬蔑为“钝根”（下根）。所以，尽管吉藏是在讲他的“言忘虑绝”的、神圣的“四重二谛”论，实际上，它却仍然带有显明的阶级印记。

又，为对由来但有一重二谛，故今明此四重意。（同上）

说了半天，“四重二谛”论，原来只是吉藏自己的一种“创见”。这就更加表明了，被吉藏吹嘘的神乎其神的“四重二谛”论，完全

是一种宗教唯心主义的主观臆说，是没有任何理论意义的——当然，它是具有明显的政治意义的：他把南北朝各派的“一重二谛”论，一律贬为低级的，而把他自己的“四重二谛”论，封为最高级的，其实质，也正是要抬高、美化（神化）隋王朝。

接着，吉藏又在“世俗谛”上作了一番文章：

……俗以浮虚为义；又，俗以风俗为义。……从来唯得前释，无后解也。（《二谛义》卷中）

以“风俗”义来解释“世俗谛”的“俗”字，这又是吉藏的一种“创见”。为什么要作出这种“从来”都不曾有过的“独创”的解释呢？因为：

处处皆有风俗之法，故云：“君子行礼，不求变俗！”一切国土，各有风俗，……（同上）

“君子行礼，不求变俗！”就是只能维护封建秩序，不能要求任何变革。“出世”的“高僧”，也得要“行”“君子”之“礼”，也得要遵守“风俗之法”，而“不”能有任何改“变”风“俗”的要“求”。

（而）方广道人，计一切法空，如龟毛、兔角，无因果、君臣、父子、忠孝之道，……此人过失极大也。（同上书卷上）

所谓“方广道人”，又叫“恶取空”者，就是光“计一切法空”，而不承认有任何“有”的人。这种人，居然连“君臣、父子、忠孝之道”都一概否定，简直是罪大恶极。吉藏这个“空宗大师”，这个满口“空”论的“义学沙门”，不管他把“一切皆空”的道理讲得如何云天雾地，把“四重二谛”讲得如何神乎其神，但他却始终没有被自己的“空”道理给弄昏了头脑，一时一刻也没有忘记自己的根本任务——为当时的封建统治服务，为巩固隋王朝的封建秩序服务。在这个根本问题上，吉藏是一点也不“空”的。吉藏心里明白，为了更好地维护封建制度，还得给它绕上一圈神圣

的灵光：

俗不定俗，俗名真俗；真不定真，真名俗真。……（同上书卷下）

“俗”名“真俗”，“真”名“俗真”，“真”、“俗”已经很接近了。但这还不够，神化的程度还不够，还需要给这个“灵光圈”再增加上一些“釉彩”：

次……明真（者），俗义；俗（者），真义。何者？俗非真则不俗，真非俗则不真；非真则不俗，俗不碍真；非俗则不真，真不碍俗。俗不碍真，俗以真为义；真不碍俗，真以俗为义。……若言俗，浮虚义；真，真实义，此是凡夫、二乘“有得”解义。今明菩萨无得、无碍义故，明俗是真义，真是俗义。他家无此义。（同上书卷中）

“真”即“俗”，“俗”即“真”。没有“真”，就没有“俗”；没有“俗”，也就没有“真”。真、俗“无碍”，真、俗“一体”！这才是大乘“菩萨义”。至此，这道神圣的灵光圈，才具有了更大的“光彩”：封建王朝的“俗”，就是“佛国净土”的“真”；封建“君臣”，就是“佛”、“菩萨”。而且，没有封建王朝的“俗”，就没有“佛国净土”的“真”，没有封建“君臣”，就没有“佛”、“菩萨”。这就再清楚不过地表明了：所谓的“佛国净土”，不过是封建王朝的“模制品”；而所谓的“佛”、“菩萨”，不过是封建“君臣”的“化身”。吉藏还郑重声明：这样来解释“二谛”，“他家无此义”，是“只此一家，别无分号”。其实，天台宗人已先于他而发表过类似（甚至更为露骨）的见解了。在这方面，我们不妨说，吉藏多少是在抄袭天台宗。因为，吉藏曾经讲过几百遍《法华经》，思想上不能不受《法华》和天台的影响。所以，吉藏想在这方面享有“专利权”，看来是有些困难的。不过，吉藏还要继续发表他的“创见”：

……六道本性清净，无所有；于众生故，无所有、如是有也。（同上）

这简直是在讲天台宗的“十如是”了。“六道”既然是“本性清净”的，封建统治阶级自然也是“本性清净”的了。吉藏对于被压迫阶级，却完全换了另一副面孔：

如人可怜，实不可怜，而言可怜者，于此可怜；既知于可怜，即悟不可怜！诸法亦尔，于有，即悟不有也。（同上）

“慈悲”为怀的吉藏“菩萨”，竟然胡说这些处境“可怜”的劳动群众，“实不可怜”。“理由”是，他们的那种“可怜”处境，看起来好像是有的，其实是“空”（“不有”）的。吉藏的阶级立场和阶级感情，在这里可说是暴露无遗了。

吉藏的结论是：

……借有以出无，住世谛破无见；借无以出有，住第一义破有见。故说二谛，破二见也。……《中论·观四谛品》云：“若人不能知，分别于二谛，即于深佛法，不知真实义。”（同上书卷上）

所谓“说二谛，破二见”，其实就是以吉藏所鼓吹的形而上学的认识论，来反对人们正确地认识客观世界，破坏人们基于对客观世界的正确认识而可能产生的革命行动。而他们所说的“佛法”的“真实义”，就是把佛教的教义，作为粉饰、神化封建统治的“灵光圈”；并为上述吉藏那种对于统治阶级和劳动群众截然不同的两种感情，提供教义上的“理论”依据。

3、折衷主义的“中道”思想

“中道”，是三论宗的又一基本思想。不管是讲“八不”，还是讲“二谛”，都要归结到“中道”。《中论》，就是以“中”命名的。

通论《三论》，皆得显“中”。（《大乘玄论》卷五）

说明《三论》的中心思想，就是“中道”（就认识来说，则是“中

观”)。《中论》所说的“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”的所谓空、假、中“三谛”、“三观”的偈文，最后归结到“中道义”。而所谓“中道义”，其实就是折衷主义。

二是假名，不二为中道；中道即是实相。不二（而）二，名为二谛；二（而）不二，（名）为中道。（同上书卷四）

“不二”就是“中道”，“中道”就是“实相”。那末，“实相”又是什么呢？

虚空非有非无，言语道断，心行处灭，即是实相。（同上）

“非有非无”如“虚空”，就是“实相”。这也就是所谓的“无相之相”就是“实相”。这种“实相”，神秘得很，既不能讲（“言语道断”），也不能想（“心行处灭”）。可是，吉藏却还是要自相矛盾地来讲说一番：

……寂此二边，故名为中。真故无有，虽无而有，即是不动真际而建立诸法；俗故无无，虽有而无，即是不坏假名而说实相。（同上）

以“空”话说“空”道理，说来说去还是空话。

离断、常二见，行于中道，见于佛性。（《二谛义》卷上）

吉藏又把“中道”和“佛性”挂上了钩，表明“中道”也就是“佛性”。因为“因缘生法”就是“中道”，就是“佛性”，所以一切都是“二而不二”的。地主和农民是“二而不二”的，地主就是农民；压迫阶级和被压迫阶级是“二而不二”的，压迫者就是被压迫者。所以，三论宗“中道”观的实质，就是从根本上抹杀事物对立的两极，就是调和矛盾，溶解矛盾。一句话，就是搞极端的折衷主义。

……故经云：“贪欲即是道，恚、痴亦复然，如是三法中，

无量诸佛道！”“贪欲即是道”者，然贪欲本来寂灭，自性清净，即是实相！如斯了悟，便名波若（智慧）！……岂非一贪观中具诸佛道?！（《大乘玄论》卷四）

这是最露骨的抹杀两极界限，调和对立两极。被传统佛教视为“生死祸根”的贪、瞋、痴“三毒”，在这里，不仅成了“本来寂灭”、“自性清净”的好东西，而且竟然还具有“无量诸佛道”。谁要是“了悟”了个中奥妙，谁就是有智慧（“波若”——般若）的人了。是非、好坏的界限，在这里给完全抹杀了。这种极端的折衷主义，有两个方面的社会意义：一方面，它掩盖封建统治阶级的血腥罪行，为这些罪行开脱、辩护；并极力地美化（神化）他们：坏的就是好的，压迫就是“慈悲”，暴君就是“菩萨”。另一方面，欺骗、麻醉被压迫阶级，模糊他们的阶级观念，松懈他们的战斗意志，解除他们的思想武装，把人们的思想引诱到宗教神学的云雾中去。

在隋唐佛教各宗派中，三论宗是一个“短命”的宗派。吉藏虽然也曾有过几个门徒弟子（如慧远[1]等），但是，却没有一个能够继承乃师“家业”的。三论宗可说是“一世而斩”，吉藏之后，就衰微了。三论宗寿命不长的原因，倒不是因为三论宗人低能，而在于《三论》系思想本身。已经讲过，三论宗据以立宗的《三论》思想，是印度奴隶制瓦解期的产物，是没落的奴隶主阶级幻灭感的反映。这种“世界末日”的思想，与上升的封建统治阶级的经济基础当然是不相适应的，从而与隋（唐）王朝封建统治的需要自然也是不相适应的。建立了统一政权的隋王朝，虽然也是

① 《续僧传》卷一一《吉藏传》：“……慧远依承侍奉，俊悟当时，敷传法化，光嗣余景。……”实际上，慧远并未能“光嗣余景”。

短命的，但却是一个新兴的王朝，它不会有“一切皆空”的幻灭感，它不需要反映没落阶级的思想、情绪的三论宗。所以，尽管三论宗也是在隋代建立起来的一个宗派，但它却不能像天台宗那样具有影响。到了唐代，更是如此。唐王朝，是中国封建社会发展到“鼎盛”时期的一个王朝，它更加以为自己的天下将是千秋万代的（特别是在中期以前），它更不会有“一切皆空”的幻灭感，它同样不需要宣扬没落阶级的虚无主义的三论宗。所以，尽管吉藏极力地对《三论》思想进行某些“改造”，甚至提出“君子行礼，不求变俗”这一类儒家的封建伦理思想来“补充”自己，以求能够适应隋王朝封建统治的需要，但是，他终究不能不受到《三论》固有思想的制约，枝节上的修修补补，改变不了事物的本质。产生于印度奴隶制瓦解期的《三论》系思想，不可能为中国封建“盛世”的经济基础服务，因而，自然也就不可能满足中国封建“盛世”的隋唐王朝的需要。所以，尽管吉藏作了种种努力，而且，他本人还曾一度受到隋和唐初的最高统治者们的重视和赏识，但是，终究由于《三论》系思想的不合时宜，即使吉藏的活动能力再强，还是没有回天之力，还是不能为三论宗延年益寿。历史唯物主义的客观规律，是不以任何人的意志为转移的。

第四节　一度出现的三阶教

一、三阶教的创立者——信行及其著作

三阶教，又称普法宗，是隋朝僧人信行创立的一个比较特殊的教派。

信行（540—594），费长房《历代三宝记》（卷一二）说是：

魏州（故治在今河北大名县东）人。少而落采，博综群

经，……与先旧德，解行弗同。……

道宣《续僧传》卷一六（《习禅篇》初）《信行传》说：

释信行，姓王氏，魏郡（今河南安阳县）人，……博涉经论，情理遐举，……①

道宣把《信行传》列入《习禅篇》，则信行原来当是一个禅僧。但从《信行传》和其他有关信行的一些片断材料中，却看不出信行曾经是一个禅僧的痕迹来。

信行原是受了“比丘戒”的人，后来，可能是由于他“与先旧德，解行弗同”的缘故，在相州（今河南安阳市）法藏寺“舍”（“退”）了“比丘”（和尚）戒。

（他）居大僧下，在沙弥上。……头陀、乞食，日止一食。在道路行，无问男女，率皆礼拜！俗似《法华》常不轻行。……”（《历代三宝记》）

不做大和尚（比丘），而当小和尚（沙弥）；不在庙里吃饭，而到外面去讨饭，而且一天只吃一顿饭。不但修“苦行”（“头陀”行），而且还要学《法华经》里的那位“常不轻菩萨”的样，不管碰到什么人，都要跪下磕头。作为一个知名高僧，这样的行径，确是与众不同的。白天这样，晚间还要“习《法华》等大乘经、大小乘戒，昼夜无已”（《金石萃编》卷六六《佛顶尊胜陀罗尼经幢铭》）。因此，人们都说“三阶法甚苦”（同上）。信行创立三阶教，也就是这个时候开始的。

据道宣《续僧传·信行传》记载，开皇初年，信行曾被召入京，受仆射高颎的邀请，在真寂寺“立院别处”。说明这个时候，信行还是受到隋朝廷的重视的。不久，信行在京师先后修建了化度、光明、慈门、慧日、弘善五所寺院。

---

① 信行原籍，费、宣说法不同。在佛教史上，一般认为信行是魏郡人。

自尔，余寺赞承其度焉。莫不六时礼旋，乞食为业，虔慕洁诚，如不及也。（《续僧传》卷一六《信行传》）

说明当时信行的影响确是风靡一时的。信行关于三阶教的著作，就是在这个期间撰写的。信行死于开皇十四年（594），五十五岁①。

关于信行的著作，各家《经录》著录的，不尽相同。

费长房《历代三宝记》卷一二《大隋录》著录的信行著作，是“二部，三十五卷”。即：

《对根起行杂录》三十二卷

《三阶位别集录》三卷

费长房评论信行的著作说：

此录，并引经论正文，而其外题，无定准的。虽曰对根起行幽隐，指体标榜，于事少潜。（《历代三宝记》卷一二）

对于信行的著作，颇有微词。

道宣《大唐内典录》卷五《隋朝传译佛经录》著录的信行著作，是“二部，四十卷”。即：

《对根起行杂录集》三十六卷

《三阶位别集录》四卷

对于信行著作的评价，道宣基本上重复了费长房的话：

此录，诚并引经论正文，而其外题，无定准的。虽曰对根起行幽隐，指体标榜，于事少微。

尽管长房、道宣对于信行著作都不无微词，但都还把这些著作列入《正录》。道宣以后，情况就发生了变化。

唐明佺等人的《大周刊定众经目录》（卷一五），开始把“《三阶杂法》二十二部，二十九卷”，列入《伪经目录》。这“二十二部、二十九卷”的首遭贬斥的《三阶杂法》是：

---

① 《续僧传》说信行“春秋五十有四”。今据陈著《释氏疑年录》。

《三阶集录》四卷

《三阶集录》二卷

《大乘验人通行法》一卷

《对根浅深发菩提心法》一卷

《末法众生于佛法内废兴所由法》一卷

《对根浅深同异法》一卷

《学求善知识发菩提心法》一卷

《广明法界众生根机法》一卷

《略明法界众生根机法》一卷

《世间出世间两阶人发菩提心法》一卷

《十种恶具足人回心入道法》一卷

《行行同异法》一卷

《当根器所行法》一卷

《明善人恶人法》一卷

《就佛法内明一切六师外道法》二卷

《三十六种对面不识错法》一卷

《根机普药法》二卷

《十大段明义》二卷

《大乘无尽藏法》一卷

《略发愿法》一卷

《人情所行行法》一卷

《大众制》一卷

《大周刊定众经目录》的作者们说：

奉证圣元年恩敕，令定伪经及杂符箓等，遣送祠部进同。前件教门（按：即上列信行著作），既违背佛意，别构异端，即是伪杂符箓之限。……不敢妄编在于目录，并从刊削，以示将来。

武则天敕令“刊定”“伪经”，明佺等一帮和尚便迎合武氏旨意，把三阶教的著作一概列为“伪经”。这部由明佺“与翻经大德二十余人同共参定”的《大周刊定众经目录》，《开元释教录》的作者智昇，却对它作了严厉的批判：

> 虽云“刊定”，繁秽尤多！虽见流行，实难凭准。（开元释教录》）

智昇一方面对《大周刊定众经目录》这部书进行了严厉指责，同时却又完全接受了明佺等人对信行著作的观点。他在《开元释教录》卷一八《别录》之八里，把“总三十五部，四十四卷”的《三阶法》及《杂录》，也一概列入《伪妄乱真录》。《开元释教录》详细列出了这些再被贬斥的著作，兹照录于下，以资参考：

《三阶佛法》四卷《内典录》云《三阶别集》四卷者，即此是。《长房录》云《三阶别集》三卷者，即此是。

《十大段明义》三卷

《根机普药法》二卷

《三十六种对面不识错法》一卷明一切三十六种对面不识错。

右，《三阶法》，都有四部。初是四卷《三阶》，次是三卷《三阶》，三是两卷《三阶》。后是一卷《三阶》。后之三本，入《集录》数。

《大乘验人通行法》一卷

《对根浅深发菩提心法》一卷上加《明诸经中》四字。

《对根浅深同异法》一卷同前加四字。

《末法众生于佛法内废兴所由法》一卷上加《明诸经中对根浅深》八字。

《学求善知识发菩提心法》一卷《明世间五浊恶世界，末法恶时，十恶众生，福德下行，于此四种具足人中，谓当三乘器人，依诸大乘经论学求善知识，学发菩提心》一卷。

《广明法界众生根机法》一卷《广明法界众生根机上下起行浅深法》。

《略明法界众生根机法》一卷《略明法界众生根机上下起行浅深法》。

《世间出世间两阶人发菩提心法》一卷《明诸大乘修多罗内世间出世间两阶人发菩提心同异法》。

《世间十种恶具足人回心入道法》一卷明十种恶具足人内最恶人回心入道者断恶修善法也。

《行行同异法》一卷《明世间出世间人行行同异法》。

《当根器所行法》一卷明佛灭度第二五百年以后，一切最大颠倒、最大邪见、最大恶众生当根器所行法。

《明善人恶人多少法》一卷明佛灭度一千五百年以后，善人恶人多少法。

《就佛法内明一切佛法一切六师外道法》二卷就一切佛法内明一切佛法、六师外道法同异。

《明大乘无尽藏法》一卷

《明诸经中发愿法》一卷

《略发愿法》一卷

《明人情行法》一卷

《大众制法》一卷

《敬三宝法》一卷 明诸经中对根起行浅深敬三宝法。

《对根起行法》一卷明一切众生对根上下起行法。于内有五段。

《头陀乞食法》一卷依诸经论略抄头陀乞食法。

《明乞食八门法》一卷

《诸经要集》二卷

《十轮依义立名》二卷《大方广十轮经》，学依义立名。

《十轮略抄》一卷《大方广十轮经》入集录略抄书。

《大集月藏分依义立名》一卷《大集月藏分经》明像法中，要行法人集录略抄，依义立名。

《大集月藏分抄》一卷《大集月藏分经》明像法中，要行法人集录略抄。

《月灯经要略》一卷

《迦叶佛藏抄》一卷（明一切出家人内最恶出家人断恶修善法，如《迦叶佛藏经》说。）

《广七阶佛名》一卷（《观药王、药上菩萨经》佛名一卷。）

《略七阶佛名》一卷（已上《三阶法》等，于中多人集录字，其广题目，具如脚注。）

智昇在详细列出了上述带有“脚注”的目录之后说：

> 信行所撰，虽引经文，皆党其偏见，妄生穿凿，既乖反圣旨，复冒真宗，……不敢妄编在于《正录》，并从刊削，以示将来。

在对待信行著作的态度上，智昇和明佺等人是完全一样的。智昇还说：

> 右，《三阶法》及《杂集录》，总三十五部，四十四卷。……长房《录》云，总三十五卷；《内典录》云，都四十卷；《大周伪录》，但载二十二部，二十九卷。并收不尽。其《三阶兴教碑》云四十余卷，而不别列部、卷、篇目。今细搜括，具件如上。

可见《开元录》著录的信行著作，是比较完备的。此外，唐圆照《贞元新定释教目录》卷一〇《总集群经录》上之十——隋朝“所出经、论及传、录等”中，有：

沙门释信行（三十五部，四十四卷《集录》，如下二十八卷及三十卷中说。）

卷一九《伪妄乱真录》第七中，又一则说：

隋沙门信行《三阶集伪录》（《周录》虽载，收之不尽。三十五部，四十四卷。）

再则说：

隋沙门信行《三阶集录》（《周录》虽载，收之不尽。三十五部，四十四卷。）

查：《贞元录》第二十八卷，是《别录》（之九）中的《疑惑再详录》和《伪妄乱真录》。在这两类《录》中，都找不到信行著作的目录。第三十卷，是《小乘入藏录下》和《次后不入藏目录》。在这两类《录》中也找不到信行著作的目录。不知是被“刊削”掉

了，还是有其他原因没再列出。

上述情况表明，费、宣两《录》所著录的信行著作，是一种综合目录；《大周》、《开元》两录所著录的，则是具体目录，而《开元录》收载的更较完备。此外，唐唐临[①]《冥报记》（卷上）里，也讲到了有关信行著作的一些情况，说信行认为：

> 今去圣久远，根、时久异，若以下人修行上法，法不当根，容能错倒，乃钞集经论，参验人法所当学者，为三十六卷，名曰《人集录》。……信行又据经律，录出《三阶法》四卷。其大旨，劝人普敬，认恶本，观佛性，当病授药，顿教一乘。

这里，不仅讲到了信行有四十卷著作，而且还讲到了信行的一些思想和主张。

从敦煌出土的《三阶教残卷》看来，信行的著作，是钞录共约四十来种经文而汇编成书的。对此，信行本人是这样说的：

> 问：抄出三阶佛法，为经中有故抄出？为经中无故抄出？若尔，何失？若经已有，何须抄出？若经中无，何得抄出？
>
> 答：有同而异。同故得抄出，异故须抄出。异有三义：一者所为人不同；二者所说法不同；三者为人说法，广略、兼正不同。……今正为第三阶位人说出世义，兼为第一、第二阶下根人同说普真、普正佛法。又广、略不同：佛广说第一、第二阶，略说第三阶。今广说第三阶，略说第一、第二阶。故须别为第三阶人抄略，……（敦煌残卷《三阶佛法密记》卷上，矢吹庆辉：《三阶教之研究·别篇》页9〔79〕）

为了“第三阶人”，须要大抄佛经。如果是照抄原文，那就注明：“已上”（或“已下”）“唯是经文说”（或者说是“文当”）。如果是

① 唐高宗时人。官至兵、吏、度支三部尚书。《旧唐书》卷八五有《传》。

义引，那就注明："已上"（或"已下"）"人语引经说"（或者说是"义当"）。说也奇怪，信行自己"抄经成书"，但他却反对别人抄经。他说：

……于佛经内，抄前著后，抄后著前，前后著中，中著前后，当知如是诸恶比丘是魔伴侣！（敦煌残卷《三阶佛法》卷四，《三阶教之研究》页 265）

自己抄经，算是"圣人"；别人抄经，就是"恶魔"。一种行为，两种性质。这就是信行的"逻辑"。

信行的主要著作《三阶佛法》的文字结构，信行本人也有说明：

《三阶》一部，文有四重：有大段，有段，有子段，有子句。

大段文中，即道第一大段，第二大段，第三大段是也。

段文中，即道第一段，第二段，第三段等是也。

子段文中，无子段字，但道第一、第二、第三等是也。

子句文中，亦无子句字，但道一者、二者、三者等是。

若委细论之，文有六重：或有段内段，少故不说；或有子子句，多故不说。

《三阶》一部，大段有三，段有十，子段有二十五，子句数多，或大或小，不可具说。（敦煌残卷《三阶佛法密记》卷上，《三阶教之研究·别篇》页 3〔73〕）

这就是三阶教的根本著作四卷本的《三阶佛法》的文字结构：第一卷第一大段，第二卷第二大段，第三、四卷合为第三大段。它的内容，就是"三阶教"。

道宣对于信行，作了如下的评价：

初，信行勃兴异迹，时或致讥，通论所详，未须甄别。但奉行克峭，偏薄不伦；至于佛宗，亦万儜之一术耳。（《续僧

传》卷一六《信行传》）

道宣对于信行，虽也有所非议，但对于信行所提倡的三阶教，却还承认它是“万衢之一术”，并未完全否定。

信行的主张，也得到了一些人的赞助。据敦煌残卷《信行遗文》的记载，开皇三年（583），信行说他的同道者，

> 今见（现）有四人：
>
> 一者相州光严寺僧惠定；
>
> 二者相州严净寺僧道进；
>
> 三者魏州贵乡县党孙浪彪下俗人王善行□□；
>
> 四者赵州瘿（陶）县党王凤邕下俗人王善性，年十九。

（《三阶教之研究·别篇》页3〔3〕、5〔5〕）

开皇七年（587）正月十日，信行又致书相州知事说：

> 相州光严寺沙门信行，白州知事檀越：信少小患心劳损，由是不堪坐禅，亦不堪讲诵。自从十七以来，求善知识，至今四十八岁，积满三十二年，唯得相州光严寺僧慧定，相州严净寺僧道进，魏州贵乡县党孙浪彪下王善行，赵州瘿陶县党王凤邕下王善性等四人，誓愿舍身命财，直到成佛，修行上事，相续不断。此既有助王国，饶益群生，乞为奏闻，赐垂听许。谨白。（同上书页7〔7〕）

从上述两段《信行遗文》中，可以看到：

1、信行在三十几年中，“唯得”到僧俗四人为“同道”，可见当时赞同信行主张的人是不多的。（至于这四个人的情况，由于缺乏资料，都不清楚。）

2、信行向相州知事表白，他们的“修行”，是“既有助王国”，又“饶益群生”的。因此，他请求州官代他“奏闻”皇上，“赐垂听许”，也就是请求皇帝的庇护。这仍然是道安所说的“不依国主，则法事难立”的意思。尽管信行的行径，在当时的佛教

界看来，是一种“异端”，但在须要朝廷庇护这一点上，信行却同样不能“例外”。

此外，以下几人，也是信行的信徒：

本济（此人上文已提到）：“……信行禅师，开创异部，……济闻钦咏，欣然北面承部。……自是专弘《异集》，响高别众。”（《续僧传》卷一八《本济传》）

本济还著有《十种不敢斟量论》六卷，宣扬三阶教义。

僧邕（此人上文也提到）：“……（邕）与行相遇，同修正节。……及行之殁世，纲总徒众，甚有住持之功。”（同上书卷一九《僧邕传》）

在由唐李百药撰文、欧阳询书写的《化度寺故僧邕禅师舍利塔铭》里，除了讲到：

……此度寺僧邕禅师者，……世传儒业，门多贵仕，……博览群书，涉猎左、马，……（《金石萃编》卷四三）

还讲到：

……魏州信行禅师，实命世之异人，……知禅日修，道立行宜。（同上）

对信行给予相当高的评价。

《贞元录》作者圆照（宋《僧传》卷一五有《传》），还撰有《隋传法高僧信行禅师碑表集》三卷。可见到了中唐，还有信行的影响。

二、三阶教的思想和主张

1、“三阶”教

三阶教的思想、主张，也就是信行的思想、主张。

首先，就是所谓的“三阶”教。

所谓“三阶”教，就是信行根据他自己的看法，把佛教（和

“众生”）划分为第一、二、三阶①。信行的这种“三阶”的划分，是从佛教的所谓“正法”、“像法”、“末法”的说法中演化出来的。原来，在一些佛经和佛教著述中都讲到，佛教必将要经历“正法”、“像法”、“末法”的三个时期。但对这三“法”的具体时间，说法却很不一致。比较多的说法是，“正法”五百年（或者一千年），“像法”一千年，“末法”一万年。就是说，从释迦时算起，在第一个“五百年”里，依照佛教教义“修行”的人，都能“证”得“圣果”，所以叫做“正法”（“正”者，“证”义）。从第六百年起的“一千年内”，信仰佛教的人，“似”有所“证”，实无所“证”，所以叫做“像法”（“像”者，“似”义）。从第一千六百年起的“一万年”内，佛教日益衰微，叫做“末法”时期（“末”者，“微”义。所谓“末法”，就是佛教的衰微时期）。很显然，这种宗教臆说，不过是一种历史退化论的变种。是的，随着人类历史的发展，任何宗教，都将由发生、发展而最终走向消亡，这是历史的必然，是任何人（及任何“神”）也抗拒不了的。但是，佛教的三“法”论，却完全是另一回事。在佛教看来，人类历史，不是一代胜过一代向前发展的，而是一代不如一代向后倒退的。这种历史退化论思想反映在佛教里，就产生了所谓的三“法”论。信行根据这种荒诞的历史观，杜撰了他的“三阶”教的“理论”。信行的“三阶”教，有就“时”、“处”、“机”的三种划分法。

（一）就“时”分“三阶”。

时别有三：

佛在世，佛自住持佛法，位判是第一阶时；

① 信行所讲的“阶”，就时间来说，有“阶段”、“时期”的意思；就人来说，有“根机”的意思。

佛灭度后一千五百年已前，由有圣人及利根正见成就凡夫住持佛法，位判当第二阶时；

从佛灭度一千五百年已后，利根凡夫，戒定惠别解别行，皆悉邪尽，当第三阶时。（敦煌残卷《三阶佛法密记》卷上，《三阶教之研究·别篇》页5〔75〕—6〔76〕）

这是把“正法”中“佛在世”时的一段，划为“第一阶”；把“佛灭度后一千五百年已前”中的“正”、“像”法时期，合划为“第二阶”；“佛灭度一千五百年已后”的“末法”时期，划为“第三阶”。但紧接着，信行却又说：

于第二阶时，三义不定：

一、就行明时，即如前说。

二、就病明时，即第二五百年后第三阶，恶贼、狗菩萨病起，属第三阶时。

三、就法明时，即千年已后，应四圣谛法灭，袈裟变白，不受染色，属第三阶时。（同上书6〔76〕）

这又是说，在“第二阶时”里，也可能有“第三阶时”。不过，不仅信行在这里说的“第二五百年后”与“千年已后”，只是一句话的两种说法，而且，它和下面的话也是矛盾的：

一者佛在世及佛灭度后千五百年已前，是正见人出世时；二者千六百年后，是邪见人出世时。（敦煌残卷《对根起行法》，同上书页21〔129〕）

而这里，却说在应是“正见人出世时”的“第二五百年后”“像法”时期里，即有“恶贼、狗菩萨”等的“邪见人出世”了。至于“袈裟变白”等等，原是“末法”后期的“情况”，信行也把它“提前”了。信行的这种前后矛盾，一方面反映了他的思想混乱，同时也是他“抄经”的必然反映。前面已经讲过，信行的“著作”，是抄自四十来种互不相同的经文而汇编成的，经里面的互相

矛盾，必然要反映在由“抄经成书”的信行的“著作”里，也必然要反映在他的思想中。

（二）就“处”分“三阶”。

处别有二：

第一阶处，即一乘世界，亦名净土莲华藏世界；常唯纯有诸佛、菩萨，无声闻、缘觉处是。（敦煌残卷《三阶佛法密记》卷上，同上书页5〔75〕）

对此，信行在另一个地方还说：

就处验第一阶法，谓一乘世界中，唯有一乘根机众生，见一佛乘，闻一乘法，余三乘众生，不见不闻。（同上书页19〔89〕）

这倒有点儿像《法华经》里所说的“唯有一佛乘，无二亦无三”的意思。很明显，信行讲的“第一阶处”，其实就是纯属虚构的“佛国净土”，“彼岸世界”，根本不在现实人间。

第二、第三阶处，同即三乘世界，亦名五浊诸恶世界，娑婆世界，盲暗世间，三界火宅；……亦名三乘众生十恶世界是。（敦煌残卷《三阶佛法密记》卷上）

这样，“第一阶处”，即佛教幻想中的“彼岸世界”；“第二、第三阶处”，看来倒有点像是现实世界，但却被信行（自然也是从各种佛经里抄来的）说成“十恶世界”。

（三）就“机”（“根机”，泛指“众生”，狭单指人）分“三阶”。

明三阶位：

第一阶位，……即三贤（按：指所谓三十种“贤”位“菩萨”）、十地（按：指所谓十种“圣”位“菩萨”），通凡及圣。

第二阶位者，……根基不定：若遇大乘人法，即得入大

乘位；若不遇大乘法，即不得入大乘位。故名不定。

第三阶位者，……亦名邪解邪行成就是。（《三阶佛法密记》卷上，《三阶教之研究·别篇》页5〔75〕）

此外，信行又说：

……若就位别说，即有三阶：一、纯正无邪位；二、邪、正不定位；三、纯邪无正位。（同上书页19〔89〕）

在另外一些地方，信行又把“三阶根机”说成是：

第一阶根机，一乘人。

第二阶根机，三乘人。

第三阶根机，“空见、有见成就”（也就是，或者偏执于“空”，或者偏执于“有”）的人。

大约就是由于信行把“第一阶根机”说成是“一乘人”（一乘教），把“第二阶根机”说成是“三乘人”（三乘教），所以唐法藏就说信行是“立二教”的人。法藏在《华严五教章》卷一里说：

信行禅师，依此宗立二教，谓一乘，三乘。三乘者，则别解别行及三乘差别。……一乘者，谓普解普行，唯是一乘。……

其实，法藏说的，并不准确。因为，信行的用意，并不是要“立二教”，而是要“立”“三阶教”与“普法宗”。关于“三阶”教，信行还作了如下概括的解释：

通释三阶，具有五义：

一明三阶根机，摄三阶无始习气行、解、病，通名行；以为三阶本根，成根行体，即是三阶行法。揽三阶行法，成三阶人，说三阶人行法，为三阶文教法；又依三阶文教法，起三阶新行解，破三阶病，成三阶受法根机。是三阶义。（敦煌残卷《三阶佛法密记》卷上，《三阶教这研究·别篇》页4〔74〕）

话虽然说得有些反复、晦涩，但它的意思是在说明“三阶根机不同所由义”（《三阶佛法》第一卷——第一大段）。

二明三阶人行邪正，摄三阶现起行、解、病，通名行。以三阶行法，成三阶人；以三阶人，依三阶根，禀三阶文教，成三阶人。各各依根起行，修断趣证，邪正不同。是三阶义。（同上书页 4〔74〕—5〔75〕）

这说的是“三阶人行邪正不同所由义”（《三阶佛法》第二卷——第二大段）。

三明诠三阶人行，为三阶文教法；由禀三阶文教法，起三阶解行；以三阶解行，破三阶病，成三阶根；以三阶根法，成三阶人，授三阶人（以）三阶文教上、中、下法，令修断趣证。是三阶义。（同上）

这说的是三阶教“法有上中下、轻重、浅深不同所由义”（《三阶佛法》第三、四卷——第三大段）。

“四明三阶位”，“五明三阶时、处”，上文已引，不再重复。

由于“众生”的“根机”不同，才有“三阶佛法”，那末，“三阶佛法”自然也就各有各的“对象”了。

诸佛菩萨，若为大好世界、好时、好众生起教，即是一切第一阶佛法，一乘根机菩萨合学。（《三阶佛法》卷二，《三阶教之研究·别篇》页 24〔32〕）

这就是说，“第一阶佛法”，是为“好”地方、“好”时间的“好众生”——“一乘根机”的“菩萨”们说的。这些“一乘根机菩萨”的“好众生”们，应该（“合”）学习这种“第一阶佛法”。

若为最大恶世界，恶时好时不定众生起教，即是一切第二阶佛法，三乘根机众生合学。（同上书页 24〔32〕—25〔33〕）

这就是说，“第二阶佛法”，是为最坏的地方、但时间“好”（在

“最大恶世界”里，居然还会有“好时”候，又反映出一种思想混乱）、坏不定的“三乘根机众生”们说的，这些“三乘根机”的“众生”们，应该学习这种“第二阶佛法”。

若为最大恶世界、恶时、恶众生起教，即是一切第三阶佛法，九十六种外道，亦名神，亦名鬼，亦名魔，亦名六师外道，恶贼，狗菩萨（!），空见有见众生，增上慢众生，旃陀罗，无惭愧僧，以驴、准狗驴菩萨（!）合学。（同上书页25〔33〕）

“第三阶佛法”，原来是为这帮魔鬼们说的。这些“魔鬼”、“狗”、“驴”、以及“准狗”、“准驴”、“菩萨”们，应该来“学”习这种“第三阶佛法”。这里，应该顺便指出：信行把古印度的六派哲学大师和与佛教信仰不同的所谓“九十六种外道”以及以屠宰为业、社会地位最卑下的劳动者即所谓“旃陀罗”等等，统统与所谓“魔鬼”们并列在一起，这充分暴露了他的偏执。

关于“三阶”教的内容和它的目的性，信行也有说明：

释文有四：一明能起教人，二明所起教法，三明教所诠义，四明教所为人。

第一明起教人者，即信行是！谓当一乘菩萨，……能为他起教故。（敦煌残卷《三阶佛法密记》卷上，《三阶教之研究·别篇》9〔79〕）

换句话说，创立“三阶教”的“教主”，就是我信行本人！在这里，信行还把自己加封为“一乘菩萨”。按照信行自己说的“一乘菩萨”，是住在“大好世界”的，也就是住在“佛国净土”的，而生在“五浊恶世界”的信行，却也是“一乘菩萨”。“五浊恶世界”里，居然也有了“一乘菩萨”！这又是信行的“自语相违”，自相矛盾。

第二明所起教法者，即抄出《三阶佛法》是。……（同上书页13〔83〕）

在这里，信行还是比较坦率的，公开承认他的大著《三阶佛法》，是从各种佛经中“抄出”来的。

第三明所诠义者，即引一切经律论，证一切众生乃至俱有三阶根机不同所由义是。（同上）

因为《三阶佛法》是从四十来种佛经中抄来的，所以它的内容，也就是“一切经律论”中所讲的一些有关的教义。

第四明所为人者，即第三阶空见有见众生是。亦是就意立名。教虽具说三阶根机，然起教人，意为第三。虽明余二，为相显发，令识同异，自住分齐故。唯第三是教教（?）所为。（同上书页 13〔83〕—14〔84〕）

虽然讲的是“三阶教”和“三阶根机”，但“教主”信行的用意，却是为了“第三阶机”。

第三阶人，出地狱后，畏苦性破，终入此行故。（同上书页 19〔89〕）

“第三阶人”，都是一些“地狱”里的“刑满释放”分子，他们（牠们？它们？）都被“地狱”里的那种“不堪言状”的“苦性”吓破了胆，他们最终都会接受“三阶教”、修持“三阶行”的。所以，讲的虽然是“三阶”，而为的却是“罪孽深重”的“第三阶”人。关于“三阶”教的三种“根机”，信行还有一种划分：

第一阶机：“明一切第一阶佛法内，一切利根众生，位判常有一切两种众生：

一者，明莫问一切凡圣，俱一种相似，皆悉普是一切一种戒、见俱不破，一切利根正见成就，一切一乘根机诸佛、菩萨。……

二者，明一切破戒者，俱一种相似，皆悉普是一切一种破戒、不破见，一切利根成就凡夫，一切一乘根机菩萨。……（《三阶佛法》卷四，《三阶教之研究》页 262—263）

这就是说，在第一阶“根机”的“一乘菩萨”、“利根众生”中，又有两类人：一类人，既能遵守佛教“戒规”，又能坚持佛教观点的所谓“戒、见俱不破”；另一类人，行为很坏、但却能坚持佛教观点的所谓“破戒、不破见”。这两类人，都是三阶教的“第一阶根机”。于此可见，在三阶教的所谓“一乘菩萨”、“利根众生”中，原来还有“不守戒规”、道德败坏的分子。

第二阶机：“明一切第二阶佛法内，一切利根众生，位判常有一切两种众生：

一者，明莫问一切凡圣，一切大乘小乘，一种相似，皆悉普是一切一种戒、见俱不破，正见成就众生。

二者，明莫问一切大乘小乘，一种相似，皆悉普是一切一种破戒、不破见，正见成就凡夫众生。……（同上书页267）

在“第二阶机”里，也有“戒、见俱不破”和“破戒、不破见”的两类人，所不同的是，“第一阶机”是“一乘”人，“第二阶机”是“三乘”人。

第三阶机：“一切第三阶佛法内，唯除一切最大钝根众生、两种哑羊僧已外，一切利根众生，皆悉普是一切利根空见有见众生。（同上书卷一，同上书页271）

这“第三阶根机”的人，总起来说，都叫做“一切利根空见有见众生”（“最大钝根众生”和“解文、不解义”与“文义俱不解”的“两种哑羊僧”除外）；具体地说，信行给他们起了十七种名称，诸如“九十六种外道”，“阿鼻地狱（种子），“诽谤正法”，“毁訾贤圣”，“三世诸佛怨家”，“一切世间天人中贼”，“一切佛、一切经皆悉普不能救得”，等等。（详见《三阶教之研究》页278）总之，这“第三阶根机”，都是一些“行坏、体坏”的坏家伙，但却都是信行“三阶教”主要的“化度”对象。而且，这些连“一切佛、一

切经”都“不能救得”的“阿鼻地狱”种子，还都是一些“利根众生”；信行的“三阶教”，主要就是为了这些人而创立的。“一切佛”都“不能救得”的“第三阶机”，他信行却都“能救得”。其实，这不过是信行的又一种思想混乱和自相矛盾的表现而已。

2、**“普法”宗**

“普法”，是信行三阶教的核心思想和基本主张。信行认为，第一阶“根机”的人，学“一乘法”；第二阶“根机”的人，学“三乘法”，而“五浊恶世界”的第三阶“根机”的“末法众生”，则只能学“普法”。

> 问曰：同是佛法，何因普法学之淳益无损，别法学之即损、益俱有，何义？
>
> 答；因根别故。有二义：一、普法无病；二、别法就根。
>
> 普法无病者，如来藏、佛性等体是普法，一切凡圣，一切邪正，同是一体，更无别法，唯如来藏。一切凡夫，莫问根机上下，学之淳益无损。（敦煌残卷《对根起行法》，《三阶教之研究·别篇》页41〔149〕）

这是“普法”的第一种含义，实际是一种“本体论”。在信行抄录的四十来种佛经里面，如《涅槃》、《胜鬘》、《法华》、《华严》等等，都大讲“如来藏”、“佛性”等教义，信行接受了这种为大乘有宗所共有的“佛性”论思想，并把它说成是他所谓的第一种“普法”。由此可见，在信行的思想“杂货铺”里，还有客观唯心论的货色。关于这第一种含义的“普法”，信行还说：

> 谓如来藏、佛法，体遍法界，不邪不伪，故名普真普正佛法。若就能学人说，无问正见、邪见，大乘、小乘，习学之者，普得真正，故名普真普正佛法。……亦名一切根本佛法，非是一切枝条故。……（《三阶教之研究》页475）

“体遍法界”的“如来藏”、“佛性”，就是“普真普正佛法”，就是

“根本佛法”。按照信行的说法，无论什么人学了这种“普真普正佛法”，都只有好处，没有坏处，因而都是“淳益无损”的。顺便指出，按照佛教的说法，“佛性”、“如来藏”，还有“真如”等等，只是“证悟”的“境界”，并非“学习”的对象，信行叫人们“习学”“佛性”等等，又暴露出了他的思想混乱。

如果第三阶“根机”的人也要学习本属第一、第二阶机的“别法”，那末，“下人”要“行上人所行”，由于“法”不“当根”，就是“淳损无益”的。所以，生当“末法”的第三阶“根机”的人，只能、也只应学“普法”。信行继续说：

> ……谓第三阶若学普法，不堕爱憎，不谤三宝，唯有纯益，无有损坏。此普亦名生盲众生佛法，譬如生盲，不分众色，普法亦尔，于一切佛乘及三乘法，不论是非，普能信故。（《三阶教之研究》页 473）

这是“普法”的第二种含义，是就“普能信”仰“一切佛乘及三乘法”的意义上讲的。信行所强调的，正是这一含义的“普法”；人们一般也都是从这个意义上来理解信行的“普法宗”的。信行认为，第三阶“根机”的“末法众生”，要想得到“解脱”，信一个（或一些）佛，念一种（或几种）经，学一种（或几种）法，是不行的。

> （甚至）若学一切名相别真别正佛，读经，诵经，讲律，讲论，归僧，度众生，断恶，修善，解行，求善知识，与出家人作师僧、上坐、寺主、法师、律师、论师、禅主及章疏问答人。（《三阶佛法》卷三，《三阶教之研究·别篇》页 4〔52〕）

等等，不但都不能得“解脱”，而且“俱名邪魔外道”。必须普“归一切佛尽，归一切法尽，归一切僧尽”（《对根起行法》，同上书页 3〔111〕），必须“正学一切普真普正佛法”，才能“真善成

就”（《三阶佛法》卷三，同上书页 7〔55〕），获得“解脱”。为了强调“普法”的重要意义，信行还提出了所谓“法界七普”：

普凡普圣，普善普恶，普邪普正，普大乘普小乘，普空普有，普世间普出世间，普浅普深。（《三阶教之研究》页 475）

一切都打上“普”字标记。而且，“若不与此……七普相当者”，就“不免（要）灭一切佛法尽”。信行把他自己杜撰的“普法”，强调到了无以复加的地步。

如果说，“三阶教”是信行在佛教思想上的大杂烩，那末，“普法宗”就是信行在佛教实践上的大杂烩。信行把佛教的一切“法门”，都“抄”进了他那“万能灵药”的“普法”之中。

3、**无尽藏**

经营无尽藏，是三阶教的一项重要的行动措施，也是三阶教的一种有效的传教手段。在信行的著作中，有两部关于无尽藏的书：

《无尽藏法略说》

《大乘法界无尽藏法释》

为什么要搞无尽藏，信行作了如下说明：

一、以无尽藏物，施贫下众生，由数得施故，劝发善心，即易可得。二、教贫穷人，以少财物同他菩萨无尽藏施，令其渐发菩提之心。（敦煌残卷《无尽藏法释》，《三阶教之研究·别篇》页 5〔165〕）

这就是说，信行把无尽藏当作他的一种传教手段：用小恩小惠的物质利诱，去拉拢人们信奉三阶教。所以，三阶教还规定：

但施无尽藏者，悉应教云：“入信行禅师法界普无尽藏！”（同上书页 11〔71〕）

我们曾经指出过，所谓无尽藏，其实就是当时佛教寺院里经

营的当铺、钱庄。信行搞的无尽藏，同样是这种性质的。他用宗教欺骗的手段，诱骗人们出钱、出物，加入他的无尽藏；再用无尽藏的物质手段，去诱骗更多的人归信他的三阶教。按照三阶教的规定，加入无尽藏的，每天至少要“舍一分钱，或一合粟”（敦煌残卷《无尽藏法释》，《三阶教之研究·别篇》页3〔163〕）；有的则每天“施钱十六分”或“三十分”（同上书页14〔174〕）。这样，积少成多（当然，大户人家，也有大宗捐献的），最后，无尽藏就成了三阶教实力雄厚的金融事业。从敦煌残卷《无尽藏法略说》中的资料看来，加入无尽藏的，或者是从无尽藏里往外拿东西“布施”人的，都不限于现金，还包括了各种生活资料，甚至还包括人——奴隶！具体说来，有十六种。除了前面的六种是属于宗教信仰方面的一些表示、不必一一列举之外，后面的十种，都是物质的：

……

七者，学施香无尽；

八者，学施光明无尽，灯烛是；

九者，学施洗浴无尽；

十者，学施音声无尽，钟呗等是；

十一者，学施衣服无尽；

十二者，学施房舍无尽；

十三者，学施床坐无尽；

十四者，学施食器无尽；

十五者，学施炭火无尽；

十六者，学施饮食无尽。食无尽者，事别多种：一者粳米，二者糯米，三者面，四者油脂，五者粟米，六者小豆，七者大豆，八者柴，九者作食人，十者盐酢，十一者蜜，十二者姜椒，十三者胡麻，十四者酪，十五者瓜菜诸杂果等。

（《三阶教之研究·别篇》页4〔156〕）

真可说是品种俱全，应有尽有。不但布施衣、食、住等各种生活资料，而且还“布施”作饭的人。很明显，这种被当作“布施”手段的“作食人”，只能是一种奴隶——寺奴或家奴。可见，三阶教的“无尽藏”所经营的“业务”范围是多么的宽广！

由于三阶教拥有如此雄厚的财力、物力（甚至人力），所以，三阶教人的需要，也是很奢侈的：

礼佛法，用功至大：

第一，须食。若官府听乞食，食自乞，一向不须食；若官府不听乞食，先须得食。

第二，大须炭；

第三，大须柴；

第四，须内衣，多少任意；

第五，须香，多少任意；

第六，大须澡豆；

第七，大须灰水；

第八，须杨枝；

第九，须四人：两人供灰水，两人作食；

第十，须屋三口：一口礼，一口消息，一口坐禅。（敦煌残卷《信行遗文》，《三阶教之研究·别篇》页6〔6〕）

一个人“礼佛法”，不但“大须”各种生活资料，而且还“须”要三间房屋和四个佣人。一般都说三阶教人是“苦行者”，其实这是天大误会。事实上，他们比一般没有经营无尽藏的和尚们要阔绰得多。

三阶教人经营无尽藏，无尽藏确实也帮了三阶教的大忙。通过无尽藏，不仅扩大了三阶教的影响，而且也为三阶教积蓄了雄厚的物质力量。所以，它虽然在开皇末年即被取缔，但它却一直

还在活动着，发展着，直到唐代，还有影响。

关于三阶教寺院的富有，这里不妨再举一个具体例子。《续僧传》卷二九《德美传》里，有如下的记载：

> 释德美，俗姓王，清河临清人。……开皇末岁，观化京师。……后……住慧云寺，值（静）默禅师，又从请业。默即道善禅师之神足也。善遵承信行普功德主，……默从受道，望重京都。……美依承默，十有余年。……默……利养所归，京辇为最。……常于兴善（寺）千僧行道，期满傧奉，人别十缣！将及散晨，外赴加倍！……及设大会，七众俱集，施物山积！……自开皇之末，终于大业十年，年别大施，其例咸尔。默将灭度，以普福田业，（用）委于美，美顶行之。故悲、敬两田，年常一施，或给衣服，或济粮粮。……

一千个和尚，每人送十匹细绢，外地来的，送二十匹。十多年中，年年如此。三阶教寺院之所以能够如此富有，正是由于他们经营无尽藏的结果。有了无尽藏，才使得他们每“设大会”“施物山积”。无尽藏，是三阶教的掠夺手段，也是三阶教的生命线。

三、三阶教的社会意义

信行曾目睹南北朝的离乱，又曾身感周武灭佛的剧痛。后来，虽遇隋朝统一，隋文捧佛，但“时属末法”的愁思，却一直萦回在他的脑际。信行创立三阶教（主要是强调第三阶），大讲“末法”时代，“十恶世界”，“邪见成就众生”等等，便是这种思想状况的反映。同时，信行的这种思想，在一定意义上，也反映了他对当时社会的某种不满。这是一个方面。

另一个方面，信行放弃“比丘”身分，甘做“沙弥”，表明他把自己置身于中下层僧人之中；他对上层僧人，是颇为“不敬”的。他曾大骂不按照他的“普法”修持的“上座、寺主、法师、律师、

论师、禅主及章疏问答人”等等这些佛教上层的头面人物，统统是“鬼”、“魔”、“外道”，甚至是“恶贼”、“狗菩萨”、“驴菩萨”等等。信行在《对根起行法》里，大骂“诸恶比丘”为“十二种颠倒众生”，这里且引四条，以资参考：

……

二者贼！诸恶比丘，所有过恶，恒自覆藏，不肯自言我是恶人。譬如贼盗，不肯自言我是贼一种相似。

三者苟（狗）！诸恶比丘，与信心檀越、亲友往来，不用余者。譬如偷苟（狗），先入他家，作自家想，不听余苟（狗）共入其中一种相似。

……

五者魔！诸恶比丘，自讳己恶，如恶魔一种相似。

……

九者驴菩萨！诸恶比丘，……譬如驴被师子皮，诈现师子。驴未鸣时，一切鸟兽谓是师子；若出声已，远（按：此处当脱一“近”字）皆知非是师子，皆悉唾言：此弊恶驴！非师子也。诸恶比丘，亦复如是，认他好人，愚人不识，谓是好人，智者所知，乃是恶人，与驴被师子皮一种相似。

……（敦煌残卷《对根起行法》，《三阶教之研究·别篇》页 20〔128〕—21〔129〕）

骂得可谓痛快淋漓！很明显，信行同那些比自己更加伪善的上层和尚们是处于对立地位的。同时，信行大讲“普法”，又把一些拥宗自重的教派头子也给一概排除了。

上述两个方面的情况，不可避免地要招致与之相应的两个方面的仇视和反对。

首先，隋朝的统治者，以为自己的王朝，犹如“旭日东升”，方兴未艾；隋王朝的天下是“王道乐土”，皇帝杨坚是“菩萨再

世”。而信行却认为，他那个时代是“末世”，所住国土是“恶世界”；而当时、当地的人们，统统都是“罪孽深重”的“邪见众生”。所有这些，自然都同隋王朝统治者的需要格格不入。开皇二十年（600），隋文帝对三阶教下了“敕断不听流行”（《历代三宝记》卷一二）的禁令。但三阶教“其徒既众，蔓延弥广，同习相党，朋援繁多；隋文虽断流行，不能杜其根本”（《天元释教录》卷一八）。所以，隋文帝对于三阶教，可说是“欲罢不能”的。

到了唐朝，又以同样的原因，三阶教再次受到朝廷的干涉。首先出来限制三阶教的，是女皇帝武则天。圣历二年（699），武氏下了一道敕令：

> 其有学三阶者，唯得乞食、长斋、绝谷、持戒、坐禅，此（外）辄行，皆是违法！（《大周刊定众经目录》卷一五）

把三阶教人限制到最狭窄的圈子里，对他们的行动也严加约束。

唐玄宗李隆基，对三阶教采取了更为严厉的态度，开元十三年（725）六月三日：

> 敕诸寺三阶院，并令除去隔障，使与大院相通，众僧错居，不得别往。所行《集录》，悉断除毁！若纲维纵其行化诱人而不纠者，勒还俗！（《开元释教录》卷一八）

三阶教的书，“悉断除毁”；三阶教僧人，不得再单住别院（而要和一般僧人交错地住在一起），而且也不得再去“行化诱人，否则，僧官要连坐：勒令还俗。从唐玄宗的《敕》文看到，三阶教的僧人们，原来是不和其他僧人们同住在一起的，即使同住一寺，也要别院而居。所以唐玄宗敕令“除去隔障”，打破界限。但是，唐玄宗的这项敕令也并没能得到贯彻。如在《酉阳杂俎》（卷六及《续集》卷五）里，仍然有诸如“三阶院西廊下”、“三阶院门外”、

“辟三阶院”等等的说法，表明到了唐懿宗时[①]还有三阶教的活动。其原因，除了由于三阶教在下层群众中拥有广泛影响外，和三阶教经营无尽藏当必也有很大关系。上文指出，无尽藏是三阶教的生命线，事实确是如此。到了唐代，三阶教经营的无尽藏，仍然拥有雄厚的“实力”。据《太平广记》卷四九三记载：

> 武德中，有沙门信义，习禅，以三阶为业，于化度寺置无尽藏。贞观之后，舍施钱帛，金玉积集，不可胜计。……

同一段记载里，还有这么一个故事：

> 贞观中，有裴玄智，入寺洒扫，十数年间，以其“行无玷缺”，使守此藏。后密盗黄金，以前后所积过多，故僧众莫知。其寝房内题诗云；“放羊狼颔下，置骨狗头前，自非阿罗汉，安能免得偷！”

这个裴玄智，可说是无耻之尤。而化度寺僧人的过分富有，“漫藏诲盗”，于此也可想见一斑。《续僧传》卷二四《释道会传》里，也有“京师有无尽藏，恒施为事”的记载。由于三阶教拥有如此雄厚的经济实力，所以它才能在隋唐朝廷的再三压制下而仍然继续活动着。唐玄宗大概也看到了这一点，所以他在发出上述毁书、并居、限制活动的敕令之外，还曾先后下了两道处置无尽藏的诏书。

其一说：

> 闻化度寺及福先寺三阶僧创无尽藏，每年正月四日，天下士女施钱，名为护法，称济贫弱，多肆奸欺，事非真正，即宜禁断。其钱付御史台、京兆、河南府，勾会知数，明为文簿，待后处分。（《全唐文》卷二八《禁士女施钱佛寺诏》）

在这道诏书里，指出了为什么要处置三阶教的无尽藏，因为它借“佛”敛财，假“施”作弊。

---

① 《酉阳杂俎》的作者段成式，系唐懿宗时人。

其二说：

……化度寺无尽藏财物、田宅、六畜，并宜散施京城观、寺，先用修理破坏尊像、堂殿、桥梁；有余，入常住。不得分与私房。……（同上书《分散化度寺无尽藏财物诏》）

这道诏书告诉人们，三阶教的无尽藏，不但积蓄了大量的金钱、财物，而且还拥有土地、庄园和牲畜（恐怕还有奴隶）。一个宗教团体，拥有如此雄厚的经济实力，这对朝廷是不利的，所以唐玄宗对它采取断然措施。取缔无尽藏，是为了搞垮三阶教赖以存在的物质基础。这一措施，对于三阶教说来，无疑是一个沉重打击。

隋文、武氏、唐玄宗，都是（特别是前两人）非常佞佛的，对三阶教却都持排斥态度，说明三阶教的主张是很不合这些封建统治者的胃口的。

其次，正统的佛教上层分子，也纷纷地反对三阶教。

唐怀感在他的《释净土群疑论》（卷三、卷四）里，反复批驳信行关于“三阶”的观点，说如果信行关于“三阶”的讲法是对的，那就表明他信行比佛还高明：

……而信行禅师更能垂巧方便，陈普真佛法，救得第三阶人，即慈悲胜于释迦，智慧过无量寿（按：即“阿弥陀佛”），……即信行禅师乃应胜佛者也。

这自然是挖苦的话，挖苦信行不自量力，胡言乱语。怀感还正面批驳信行的观点说：

信行禅师……撰集《三阶集录》，言今千年已后，第三阶众生，唯合行普真普正佛法，得生十方佛国；若行别真别正佛法，及读诵大乘经等，即是不当根法，堕于十方地狱。……细寻此义，理必不然！何者？若以千年已后，正人斯尽，唯是邪恶第三阶人，唯合行普真普正佛法，不合行别真别正佛法，及诵读大乘经等，如其读诵等者，即堕十方阿鼻地狱，此

即如来恶心，憎嫉第三阶人，留其别真别正佛法令其错读，使堕阿鼻地狱。……

怀感反对信行的出发点，是要维护佛教的正统立场。在怀感等的心目中，信行的三阶教，完全是一种“异端”。怀感最后说：

……详禅师立此三门（按：指“一依时，二约处，三准人”），求诸教意，可谓妙即妙矣，能即能焉，……然禅师自立其意，而自乖其趣。……

指责信行的三阶教，自相矛盾。

窥基在《西方要决释疑通规》里，也针对“三阶行者五种小疑”进行了申述，实际上也是对三阶教思想的一种责难。

《念佛境》的作者，唐道镜、善道，在该书末卷（《一、念佛对三阶门》）里，也对三阶教思想进行了反复批驳，最后说：“……亦曾有数个三阶，舍三阶法，归依念佛。”表示他们的“念佛法门”胜过三阶教。

这些，都还算是从“教义”上来反对三阶教的。此外，还有等而下之的对三阶教人进行恶毒咒骂的。例如，在唐临的《冥报记》（卷上）里，说信行等人死后，堕入“地狱”，变做“乌龟”。怀信的《释门自镜录》（卷上）说信行死后变成了“遍身是口”的“大蛇”；还有“三阶禅师”被“神”鞭打。所有这些无稽之谈，表明了这帮正统的佛教上层，对三阶教人都怀有一种阴暗的憎恨心理。这大概也算是对信行的那种骂倒一切正统佛教上层的态度的一种“回敬”吧！

三阶教同时遭到封建朝廷和正统的佛教上层两个方面的反对，正好说明了它的社会意义和影响。封建朝廷反对它，说明它的思想主张同封建朝廷的要求有矛盾；正统的佛教上层反对它，说明它同他们是对立的。这两种情况说明了：三阶教的思想主张，不合统治阶级的胃口，而更接近于下层群众（特别是下层僧众）。当

然，这决不表明三阶教有任何的进步意义。尽管三阶教的“教义”不过是一种大杂烩，但是，它的那种宗教唯心主义、僧侣主义的思想，却同样是很突出的。它的历史观，则是一种历史退化论。而它利用通俗化的传教方法和无尽藏的物质手段，开展宗教宣传活动，对于劳动群众说来，只能造成更大的危害。特别是信行所提倡的那种逢人便拜的行径，更是在宣扬一种奴隶主义和奴性哲学。所以，归根结柢，和佛教其他各个教派一样，三阶教的思想、主张，同样是有害于劳动群众的。

基于“末法”思想，信行创立了“三阶教”；基于同一思想，另一隋僧静琬创刻了石版藏经——即有名的幽州大房山（今北京房山县石经山）石经①。对此，明僧真可曾经说过：

> 隋静琬尊者，刊石为经，积盈大藏。（《紫柏全集》卷一五《读石壁经碑跋》）

明僧德清对此还有更为详细的记述：

> 隋大业中，幽州智泉寺沙门静琬尊者，忍三灾②、坏劫③，虑大法湮没，欲令佛种不断，乃创刻石藏经板，封于涿州之西白带山，山有七洞，洞洞皆满。由大业至唐贞观十二年，愿未终而化（按：静琬死于贞观十三年，639），门人导、仪、暹、法四公，相继五世④，而经亦未完；历唐及宋，代不乏人，至

① 据佛教史料记载：北齐慧思，曾“发愿”刻《石经》；而在北齐时代，也确已有过零星的石刻佛经（例如山东泰山、徂徕山、山西太原风峪和河北武安北响堂山等处的石刻佛经）；但是，立志镌刻石版藏经，却是始于静琬。

② 佛教的一种说法，凡有二种：其一，在“住劫”中的“减劫”之末，有所谓刀兵、疾疫和饥馑的“三灾”，叫做“小三灾”。其二，在“坏劫”中，有所谓火、水、风“三灾”，叫做“大三灾”。

③ 佛教声称：人世间要经历“四劫”，即：“成劫”（世界的形成）、“住劫”（世界的相对稳定）、“坏劫”（世界的毁坏）和“空却”（世界的毁灭）。

④ 辽赵遵仁在其《续镌成四大部经记》里也曾说到：“（琬公）于唐贞观十三年奄化归真，门人导公继焉；导公没，有仪公继焉；仪公没，有暹公继焉；暹公没，有法公继焉。自琬至法，凡五代焉，不绝其志。”

有元至正间，高丽沙门慧月大师，尚未卒业；……唯我明无闻焉。（《憨山梦游集》卷二二《复涿州石经山琬公塔院记》）.

德清在其《涿州西石经山雷音堀舍利记》一文中再次说到：

抑考琬公所刻石经，由隋及元，六百余年，甫成其半。洎及我明，则阒然无闻①。……（同上书）

从德清的上述记载中可以知道：房山石经的镌刻，始于隋代（大业中：605—618）历唐、宋（辽）而至于元（至正间：1341—1368），也就是说，从7世纪初叶到14世纪中叶（实则是迄于清康熙年间：17世纪末叶），经过这么漫长（一千多年）的时间，还未刻完全藏（至元代方"甫成其半"），其事业之艰巨，当可想见。明人刘侗在其《帝京景物略》里，也曾谈及石经之刻：

北齐南岳慧思大师，虑东土藏教有毁灭时，发愿刻石藏，闷封岩壑中，座下静琬法师承师咐嘱，自隋大业迄唐贞观，《大涅槃经》成。

刘侗的这一记载说明：静琬之刻石经，乃是承继慧思的咐嘱的，则慧思之于石经，只是"愿"刻者，静琬方才把这一"宏愿"付诸实践②。而四十卷《涅槃》，自隋末至唐初方才刻完，益见镌刻石经之艰难。

静琬在贞观八年（634）的刻碑题记上，说明了他镌刻石刻的动机：

此经为未来佛法难时，拟充经本；若世有经，愿勿辄开。

这就是说，石经之刻，乃是为了将来"佛法"遭"难"时，世上

① 据另一些佛教史料记载，房山石经的镌刻，一直延续到清康熙三十年（1691），则德清此说，表明石经之刻，到了明代，可能一度中断。

② 顺便指出：刘氏"北齐南岳慧思大师"之称，是有语病的。因为，"北齐慧思"，表明慧思尚在北方；而"南岳慧思"，则表明慧思已经到了南方了。"北齐"——"南岳"，是不能并称的，因为"北齐"境内，并无"南岳"。

已无纸（绢）写（印）佛经，到了那个时候，这些石经即可充做“经本”，流通于世。原来，佛教宣称：“佛法”到了“末法”之末，佛经的字迹就要自行消失，仅只剩下“白纸”一片。为了到那时仍能有佛经传世，所以静琬（想来他必也经历了周武毁佛的“法难”，这就更加重他那种世纪末的“末法”思想）就誓志镌刻石经，以便“藏之名山，传之其人”。

德清说：“山有七洞，洞洞皆满。”其实，根据近年来有关部门的勘察、发掘，现在北京房山石经山上，有九洞石经，“洞洞皆满”；而且，除石经山上九洞石经之外，在山下云居寺的压经塔下，还有大量的石经。根据已经整理的情况约计，洞中、塔下，共藏有石刻版一万五千多块，计有佛教藏经一千多部，三千四百多卷。从文物的角度说来，房山石经，堪可称为“稀世珍宝”；而就创刻（以及继刻）石经者的动机说来，它却是佛教“末法”思想的产物。信行从“理论”上创立“三阶教”，静琬从行动上创刻石经，表现的形式不同，而其出发点却是相同的，这就是：无论是信行的创教，还是静琬的刻经，都是基于佛教的“末法”思想。所以，同信行创立“三阶教“一样，静琬的创刻石版藏经，同样也是“末法”思想的时代产物。

下编　唐代佛教思想

第三章　唐王朝与佛教

第一节　概　述

参与李渊父子起兵的温大雅（温彦博之兄），曾著有《大唐创业起居注》（三卷）一书。在该书卷二里，记载了李渊的这样几句话：

> （使我）得入关，据蒲津而屯永丰，阻崤、函而临伊、洛，东看群贼（按：应读作“群雄”）鹬蚌之势，吾然后为秦人之渔父矣。

这里，除了把奋起而造隋王朝反的农民大起义，诬为“鹬蚌相争”的“群贼”之外，它清楚地说明了一件重要的历史事实：李渊父子开始起兵，就是要做“秦人之渔父”，也就是决心要劫夺隋末农民大起义的胜利果实。

从公元610年（大业六年）正月初一，几十名“素冠练衣”、自称“弥勒”的壮士冲进了东都洛阳的建国门（端门）开始，隋末农民大起 义的烽火，迅速地燃遍了黄河上下，大江南北；到了

617年（大业十三年），已经是遍地烽火，四处狼烟，势不可当的农民大起义，眼看就要埋葬人心丧尽、众叛亲离的隋王朝了。大军阀、大官僚出身的李渊父子，认为时机已到，决心进行政治投机，便在这年五月，于太原起兵。不到一年，618年（大业十四年）三月，昏荒残暴的隋炀帝在江都被宇文化及勒死，而李渊也就在长安一脚踢开了小傀儡杨侑（代王，炀帝孙子，年方十四），自己做起大唐皇帝来了。此后，李世民对农民起义军进行血腥的大屠杀、大镇压。所谓李渊父子的起兵，除了从太原到长安的一段，在镇压小股义军的同时，也同隋朝将吏打过一些小仗（实际是乘虚而入，并没有打过什么硬仗、大仗）之外，真正的大仗，都是同农民起义军打的。唐王朝的天下，并不是得自于隋，而完全是从农民起义军手里抢夺过来的。王夫之说过："唐之……规取天下者，夺之于群盗（按：应读作"群雄"），非夺之于隋也。"（《读通鉴论》卷二〇《唐高祖》）除了诬蔑农民起义军为"群盗"这点外，王夫之的评论，可说是非常中肯的。历时二百九十年的唐王朝，完全是从隋末农民起义军的尸骨上、血泊中建立起来的。

唐王朝的第一代皇帝李渊，从《大唐创业起居注》看来，还不像后来的史书所记述的那样庸碌，但他终究是一个"坐享现成"的皇帝，无足论者。唐太宗李世民这个外而镇压农民起义军、内而诛杀兄弟、迫逼老父而取得帝位的皇帝，在有唐一代（包括武周在内）的二十个皇帝中，算是"一代英主"，也是中国中古史上一位很有作为的皇帝。他从隋末的农民大起义中，亲眼看到了人民群众的巨大威力。他曾经说过这样的话：老百姓好比水，皇帝好比船，水可以行船，也可以沉船。做皇帝的人，可得要当心啊！他深深感到人民群众的不可侮。这是一个方面。另一方面，经过隋末农民战争，特别是经过李世民镇压农民起义军的战争，死

亡惨重，人口锐减。上文已经讲过，隋大业初年，全国有户八百多万，口四千六百多万。而据《通典》卷七《食货·历代盛衰户口》记载，武德时，全国人口只有二百多万户！贞观中，还不满三百万户；永徽时，才到三百八十万户。贞观十一年（637），侍御史马周在上太宗疏中惊呼："……今百姓承丧乱之后，比于隋时，才十分之一！"（《唐会要》卷三八《租税上》）当然，户口的锐减，不一定都是死亡了，逃匿山林和荫蔽在豪富地主庄园里，也都是官方户籍减少的一种原因，但是，连年战争所造成的大量死亡，无疑是唐初户口急剧下降的一个重要原因。面对这两种情况，即人民的不可侮和劫后余生的国疲民丧，颇有政治抱负的唐太宗，决心要励精图治了。正是在这种历史背景下，才出现了中古时代的所谓"贞观之治"（其实，在发展生产、繁荣人丁方面，二十三年的"贞观之治"，还不及开皇的二十年）。

在历时二百九十年的有唐一代的二十个皇帝中，有作为的皇帝，除唐太宗之外，就算是武则天和唐玄宗了。其余的十七个皇帝（包括高祖李渊在内），可以说都是一些平庸之辈（有的甚至可以说是低能的）。这些唐王朝的统治者们，同样地也要靠暴力和欺骗的两手来维持他们的封建统治。暴力的一手（也就是"刽子手的职能"），这里且不去谈它。在利用欺骗的一手（也就是"牧师的职能"）方面，唐王朝的统治者们是儒、释、道三家并用的（当然，对于这三家，是"时有所偏"、而并不完全是"一视同仁"的）。儒家，给他们提供"三纲"、"五常"之类的伦理观念和"正统"思想，帮助他们巩固封建秩序。道家，除了给他们提供一些有助于维护统治的宗教说教之外，还提供了其他两家所没有的两件宝贝：其一，是在满足个人欲望方面的一些江湖骗术，如所谓"长生术"之类。在唐代皇帝中，不少人天真地幻想"长生不老"，大服丹药。据统计，太宗、宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗都是

吃丹药死的；高宗、玄宗想吃丹药而没敢吃。女皇帝武氏，也是大吃丹药的。可见这些堂堂皇帝，也真够愚不可及的了。其二，给李家王朝提供了一个可以借以“自高门第”的“祖先”——李聃（对此，下文还将叙及）。佛教，则给他们提供更多的既能美化（甚至神化）封建统治、又能欺骗人民群众的宗教说教。所以，不管是儒家也好，还是佛、道教也好，对于维护唐王朝的封建统治说来，都是有用的。唐王朝的皇帝们也都看到了这一点，所以他们对于这些商标、牌号不同的思想工具，都要不同程度地加以利用。关于唐王朝同儒、道两家的关系，不是本书论述的范围，这里且不去谈它。现在，只就唐王朝同佛教的关系，略为叙述，也就是，简略叙述唐王朝是如何利用佛教来为他们的封建统治服务的。在唐朝二十个皇帝中，除了武宗李炎，最后反佛以外，其余的，都是利用佛教的（而且，多数都是非常佞佛的）。道宣说过：“皇唐勃举，义动天心，四海廓清，三宝云构，……度僧立寺，广事弘持。”（《大唐内典录》卷五《皇朝传译佛经录》第十八）可见初唐时期即对佛教采取了积极扶持的态度。朝廷由“祠部……掌……僧尼之事”（《旧唐书·职官志》），规定每三年报一次僧尼的花名册。凡是朝廷让搞的“设斋”、“行道”之类的佛教活动，所需费用，都由政府供给。并且规定：“凡国忌日，两京大寺各二，以散斋僧尼；文武五品已上，清官七品已上，皆集行香。天下州府亦然。”（同上）主管“典客”、“司仪”事宜的鸿胪寺，有时也兼管一些佛教事务（主管道教事务的，是崇玄署）。特别是在中唐以前，由于朝廷对佛、道教态度变化不定，对于佛教事务的管理，也时常变化，一般归祠部主管，有时就完全由鸿胪寺掌管（完全把佛教僧侣当做“外国人”看待）。

前面讲了，唐王朝的统治者们，对于儒、释、道都加以利用，但在多数情况下，则是更多地利用佛教。因为儒家的那套君、臣、

父、子等等的封建伦理观念，对于劳动群众说来，除了使他们感到束缚之外，没有别的任何“诱惑力”。道教瞎吹的什么“长生久视”之术，骗局容易被戳穿。只有佛教宣扬的那套“因果轮回”、“出世解脱”之说，对于被压迫、被剥削的人民群众说来，是既使人感到“可怕”（作了“坏事”，是要堕“地狱”、变“畜生”的），又很使人“神往”（作了“好事”，就可以升“天堂”、生“佛国”——至于这些话能否兑现，并不须要“担保”）的；也就是说，比起儒、道两家来，佛教具有更大的欺骗性和麻醉作用。唐人李节说：“俗既病矣，人既愁矣，不有释氏使安其分，勇者将奋而思斗，知者将静而思谋，则阡陌之人皆纷纷而群起矣！”（《全唐文》卷七八八《饯潭州疏言禅师诣太原求藏经诗序》）一语道破了唐王朝统治者利用佛教的根本用意。唐代各个皇帝（除武宗外），都是积极扶植、利用佛教的。

下面，（有重点地）简略叙述有唐诸帝同佛教的关系。

第二节　武德时的傅奕反佛与唐高祖的《沙汰僧道诏》

一、傅奕的反佛

傅奕（先为太史丞，后迁太史令）是唐代第一个站出来反对佛教的人，而且态度非常坚决。据说，他曾把魏晋以来反佛者的事迹编集成书，题为《高识传》（十卷），用以宣传反佛思想。根据两《唐书》记载，武德七年（624），傅奕上疏“请除佛法”。疏文说：

> 佛在西域，言妖路远，汉译胡书，恣其假托。故使不忠不孝，削发而揖君亲；游手游食，易服以逃租赋。演其妖书，

述其邪法，伪启三途，谬张六道，恐吓愚夫，诈欺庸品。……乃追既往之罪，虚规将来之福。布施一钱，希万倍之报；持斋一日，冀百日之粮。……其有造作恶逆，身坠刑网，方乃狱中礼佛，口诵佛经，昼夜忘疲，规免其罪。且生死、寿夭，由于自然；刑德威福，关之人主；乃谓贫富贵贱，功业所招。而愚僧矫诈，皆云由佛。窃人主之权，擅造化之力，其为害政，良可悲矣！（《资治通鉴》卷一九一，将此事载于武德九年〔626〕）

最后提出具体建议：

天下僧尼，数盈十万，……请令匹配，即成十万余户，产育男女，十年长养，一纪教训，自然益国，可以足兵，四海免蚕食之殃，百姓知威福所在，则妖惑之风自革，淳朴之化还兴。……

在道宣《广弘明集》收录的傅奕《上废省佛僧表》里，还有如下一段话：

……降期已后，妖胡滋盛，搢绅门里，翻受秃丁邪戒；儒士学中，倒说妖胡浪语。……复广置伽蓝，壮丽非一，劳役工匠，独坐泥胡。撞华夏之洪钟，集蕃僧之伪众；动淳民之耳目，索营私之货贿。女工罗绮，剪作淫祀之幡；巧匠金银，散雕舍利之冢。粳粱面米，横设僧尼之会；香油蜡烛，枉照胡神之堂。剥削民财，割截国贮。……且佛之经教，妄说罪福，军民逃役，剃发隐中，不事二亲，专行十恶！岁月不除，奸伪逾甚！……请胡佛邪教，退还天竺；凡是沙门，放归桑梓。……勿度小秃，长揖国家。……（卷一一《唐太史令傅奕〈上废省佛僧表〉》）

这可说是一篇声讨佛僧罪状的檄文。虽然傅奕基本上是从儒家的立场出发，从社会政治角度来反对佛教的，但是，“生死、寿夭，

由于自然”，以及“擅造化之力”等说法，却也触及到了世界观问题，至少在生命观方面，表明傅奕具有唯物主义思想倾向。总之，这是一篇富有战斗性的历史文献。在当时那种佛教云雾弥漫的情况下，傅奕能够挺身而出，旗帜鲜明地反对佛教，这种战斗精神是难能可贵的。疏文中说，“天下僧尼，数盈十万”。如此属实，则这是一个相当惊人的数字。因为，当时全国人口只有二百多万户。在一个只有这么多人口的国度里，竟有十万之众的僧尼（还不算道士），其所造成的“剥削民财，割截国贮”的危害，该是多么的严重！傅奕站在维护国家（虽然是封建统治的国家）利益的立场上出来反对佛教，可说是切中时弊的。

傅奕的这篇疏文传出之后，在佛教界引起了很大震动。一些和尚（如法琳等）纷纷出来表示反对，有的作一些有气无力的反驳，有的则对傅奕进行人身攻击。平庸的唐高祖拿不定主意，而“诏百官议其事”。在朝廷里，“唯太仆卿张道源称奕奏合理”（《旧唐书·傅奕传》），尚书右仆射萧瑀（这是一个非常佞佛的人），一味地表示反对，却又说不出多少道理，只是无可奈何地说：傅奕这样干，是要堕地狱的。

傅奕反佛，是唐初思想领域斗争中的一件大事。由于历史的原因，这一斗争未能导致积极的结果，但在佛教界却引起了一场不小的震动。而这一斗争之所以未能导致积极的结果，乃是因为唐王朝的统治者深深感到，为了维护他们的封建统治，在利用儒、道的同时，也不能不利用佛教这一思想工具。傅奕没有看到（没有理解到），社会历史发展到了唐代，要维护封建阶级的统治，光靠儒家思想，是早已不够用的了。上文已经讲过，儒家（加上道教）已经远远肩负不了封建统治阶级所需要的那种全部的“牧师职能”了，只有把佛教也补充进来，才能完成这一任务。这也是历史发展的必然，是不以人们的意志为转移的。当然，在唐初的

那种历史条件下，傅奕能够挺然屹立，坚决反佛，那种无畏的战斗精神，毕竟是可贵的。

二、唐高祖的《沙汰僧道诏》

唐高祖李渊（在位时间：618—626），原是迷信佛教的。当他还在做隋朝的郑州刺史时，他的二儿子李世民病了，他就跑到和尚庙里去祈祷；李世民病好了，他认为这是佛的“保佑”，为了“还愿”，他造了一尊石佛像送到庙里去“供养”（《全唐文》卷三，李渊《草堂寺为子祈疾疏》）。《大唐创业起居注》（卷一）里，记载了这样一个故事：李渊准备在太原起兵，在纠集人马的过程中，一天到了一个叫兴国寺的庙宇附近，他立即叫人马驻下来，说：“勤王之师，不谋而至，此其兴国者焉，宜于此寺安处。”并悄悄地对李世民说：“纪纲三千，足成霸业，处之兴国，可谓嘉名。”可以看出，李渊原来就是一个迷信思想很深的人。做了皇帝之后，身分、地位变了，但迷信思想并不会有多少改变，相反地，他更加起劲地利用宗教。《沙汰僧道诏》，只不过是他被动行事的一个插曲，而且，他的目的，并不是要废除宗教，而是要“整顿”、“纯洁”宗教。现据《全唐文》卷三，节录诏文如下：

> ……乃有猥贱之侣，规自尊高，浮惰之人，苟避徭役，妄为剃度，托号出家，嗜欲无厌，营求不息，出入闾里，周旋阛阓，驱策畜产，聚积货物，耕织为生，估贩成业，事同编户，迹等齐人，进违戒律之文，退无礼典之训。至乃亲行劫掠，躬自穿窬，造作妖讹，交通豪猾，每罹宪网，自陷重刑，黩乱真如，倾毁妙法。譬兹稂莠，有秽嘉苗；类彼淤泥，混夫清水。……

僧尼之徒，是如此的道德败坏，腐化堕落，甚至还有“亲行劫掠，躬自穿窬”的抢劫犯、盗窃犯！实在是罪大恶极。僧人是这样，寺

院呢？

又，伽蓝之地，本曰净居；栖心之所，理尚幽寂。近代已来，多立寺舍，不求闲旷之境，唯趋喧杂之方，缮筑崎驱，甍宇舛错，招来隐匿，诱纳奸邪。或有接近廛邸，邻迩屠酤，埃尘满室，膻腥盈道。徒长轻慢之心，有亏崇敬之义。……

寺院简直成了藏污纳垢的地方！怎么办呢？

朕膺期驭宇，兴隆教法，志思利益，情在护持。欲使玉石区分，薰莸有辨，长存妙道，永固福田，正本澄源，宜从沙汰。

怎样"沙汰"呢？

诸僧、尼、道士、女冠等，有精勤练行、守戒律者，并令就大寺、观居住，官给衣食，勿令乏短。其不能精进、戒行有阙者，不堪供养，并令罢退，各还桑梓。……京城留寺三所、观二所，其余天下诸州，各留一所。余悉罢之。

很明显，唐高祖的《沙汰僧道诏》，和傅奕的《请除佛疏》（一称《上废省佛僧表》），两者的出发点，是完全不同的。傅奕是要求从根本上废除佛教，而唐高祖则是为了"正本澄源"。是因为看到那种僧秽、寺滥的情况，有"黩乱真如，倾毁妙法"的危险，他为了要"区分""玉、石"、"辨"别"薰、莸"，才主张"沙汰"僧道的。他要用优待"好"的（住"大寺、观"，"官给衣食"，"勿令乏短"）、清除坏的的办法，以达到"长存妙道，永固福田"的目的。所以，唐高祖的"沙汰"僧道，是为了"护法"，而不是"灭法"。然而，就是这样的一项措施，也并没有得到贯彻。

据《新唐书》和《资治通鉴》的记载，高祖下诏沙汰僧道，是在武德九年（626）四月（《旧唐书》说是五月，《唐会要》说在二月），仅仅过了两个月，到了同年六月，就又下了一道"其僧、尼、道士、女冠，宜依旧定"（《唐会要》卷四七。另，《新唐书·高祖纪》说："六月，复

浮屠、老子法”）的敕文，等于宣布撤消《沙汰僧道诏》。《旧唐书》说是“事竟不行”（《旧唐书·高祖纪》，只说“事竟不行”，未说几月恢复）。则《沙汰僧道诏》，根本就没有得到贯彻执行。

另据《唐大诏令集》（卷一一三）的记载，武德二年（619）正月，高祖还曾下诏，要全国在每年的正月、五月、九月的三个月里，禁止屠宰。诏文说：

……释典微妙，净业始于慈悲；道教冲虚，至德去其残杀。（《禁正月、五月、九月屠宰诏》）

可见唐高祖李渊，是要佛、道“并用”的。他要“沙汰”僧道，只不过是做作样子而已。武德中发生的两起涉及佛教的事件之所以都不了了之，其原因就在这里。因此，傅奕要攻，攻不动；高祖要“汰”，也“汰”不了。这就清楚地表明，到了唐代，佛教和统治阶级，已经发生了多么密切的关系，以致要想把它们分开，也是不可能的了。

第三节　唐太宗与佛教

一、夺取农民革命胜利果实的唐太宗

首先说明，这里不是对唐太宗作全面评价，只是对他的几个侧面略予叙述。

大家知道，唐太宗李世民，不是高祖李渊的长子（而是次子），因而也不是皇太子。由于他在镇压隋末农民大起义（从而为唐室争夺天下）的战争中立下了汗马功劳，自以为“论功行赏”，应该由他来继承皇帝宝位；他周围的一批谋臣、武将们，也都巴不得他做皇帝，以便他们都能位列公侯，封妻荫子（同时，这些人知道，要是建成做了皇帝，他们中的不少人，可能都要被杀

掉）。果然，通过“玄武之变”[①]，他取得了太子位，两个月之后，便做了大唐的第二代皇帝（也是中国中古史上最有声望的一个皇帝）——唐太宗（在位时间：627—649）。

上文已经指出，唐王朝的天下，是从隋末农民起义军手中夺取过来的；而实际进行这一夺取的，就是李世民。正是由于在夺取农民革命胜利成果的战争中立了功，李世民才能越次而做大唐的第二代皇帝。他在继位之后，决心励精图治。他曾和周围的大臣们讨论过“创业”和“守成”究竟是哪一个更为艰难的问题。当年跟随他东讨西杀的武将们，都说是“创业”难；而像魏征这些以后才来到他身边的人，则坚持说是“守成”难。他说，“创业”的艰难，我已和大家一起经历过来了；现在，要和大家一起共同来完成“守成”的艰难任务。表示他决心要把国家治理好。确实，作为一个封建皇帝，唐太宗有两大突出的（为一般的封建皇帝所不容易作到的）优点，就是“知人”和“纳谏”。唐太宗，可说是“知人善任”的，不仅像房玄龄、杜如晦这班跟他一起“创业”的人，能始终信任不移；就连魏征、王珪这些原系建成的人，也能信用不疑，可说是作到了“任人唯贤”。在“纳谏”方面，唐太宗确也有过人之处。魏征曾对他说，一个人只有倾听各方面的意见，才能保持清醒头脑，才能比较地聪明起来；要是只听一种意见，那就会成为糊涂的人。唐太宗很赞成魏征的这些话。所以，他能够比较认真地听取别人的意见，接受大臣们的谏言。由于唐太宗具有这两大优点，所以贞观年间，真可说是“人才济济”。由于“君明”、“臣贤”，励精图治，于是就出现了史书上所称道的“贞观之治”。所谓“贞观之治”，也就是说，在唐太宗统治的二十几年中，

① 武德九年（626）六月，李世民借口太子建成（李渊长子）、齐王元吉（李渊第三子）要谋害他，于是他就“先下手为强”，率领亲信人马，在玄武门前杀死了建成、元吉，夺得了太子位；当年八月，李渊被迫传位给李世民，是为太宗。

国家出现了“升平”局面，政治、经济、文化等各个方面，都有了一定程度的发展。其实，认真说起来，贞观年间，比较兴旺发达的，主要还是在“文治武功”的政治（军事）方面。经济方面的发展（特别是从人口繁殖方面的情况说来），是很有限的。思想文化方面，文学还未摆脱六朝影响；哲学，除吕才算是一个具有唯物主义思想的人之外，还没有一个算得上是自成一“家”（无论是唯心主义还是唯物主义方面）的人（唐初，可说是政治家不少，思想家不多）。最“繁荣”的，要算是佛教了（但佛教作为一种宗教说来，只能算是消极因素）！所以，对于“贞观之治”，也要历史地看待。王夫之说唐太宗是一个“动而见长”[①] 的人，看来是有一定道理的。

唐太宗终究是一个封建帝王，他必然要受阶级和时代的限制。他因听信什么《秘记》说，“唐三世之后”，将有“女主武王，代有天下”，便借故杀害了小名叫做“五娘”的左武卫将军李君羡，以“禳灾”。其实，已经受到了他的宠幸的武才人，就在他的身边。他幻想“长生不老”，轻信一些江湖骗子的鬼话，大服丹药，结果适得其反，五十二岁就死了。特别是，出于维护他的封建王朝的需要，他也大肆吹捧佛教，起劲地扶持、利用佛教。

二、唐太宗对佛教的扶持和利用

当李世民以太尉、尚书令、秦王等身分率兵围攻洛阳王世充的时候，曾写信给少林寺的和尚们，表示要“护持正谛”，“化阐缁林”，“开八正之途，复九寓之迹”（《告柏谷坞少林寺上座书》，《全唐文》卷一〇）。当了皇帝之后，他口头上说“至于佛教，非

① 《读通鉴论》卷二〇《太宗》：“盖太宗者，聪明溢于闻见，而气不守中，以动而见长者也。”

意所遵”（《全唐文》卷八，唐太宗《贬萧瑀手诏》）；“朕所好者，唯尧、舜、周、孔之道”（《资治通鉴》卷一九二）。实际上，却对佛教表现出了异常的热心。例如：

他做皇帝不久（贞观三年），就舍通义宫为尼寺，并为此下诏说：

> ……朕丕承大宝，奄宅域中；……永怀慈训，欲报无从，静言因果，思凭冥福。通义宫皇家旧宅，制度宏敞，以崇仁祠，敬增灵祐，宜舍为尼寺，仍以兴圣为名。（《全唐文》卷九《舍旧宅造兴圣寺诏》）

为报“母恩”，舍宫为寺。同样地，为报“母恩”，还大行布施：

> ……欲报靡因，唯资冥助。敬以绢二百匹，奉慈悲大道，倘至诚有感，冀销过去之愆；为善有因，庶获后缘之庆。（同上书卷一〇，唐太宗《为太穆皇后追福手疏》）

不仅如此，他还“诚心”发愿：

> 皇帝菩萨戒弟子！稽首和南十方诸佛、菩萨、圣僧、天龙大众：……弟子……惟以丹诚，归依三宝！谨于宏福道场，奉施斋供，并施净财，以充檀舍。……愿心悟无为，神迁妙喜，策绀马以入香城，蹑金阶而升宝殿；游玩法乐，逍遥净土，永荫法云，尝餐甘露，疾证菩提，早登正觉。六道、四生，并同斯愿！（同上书，唐太宗《宏福寺施斋愿文》）

完全是一个“虔诚”教徒的腔调。而声称“至于佛教，非意所遵”的人，竟然也自称起“皇帝菩萨戒弟子”来了。在这一点上说来，他简直是在步隋文帝的后尘。（可他还时常表示出对隋文帝父子的佞佛很不以为然哩。）

经过隋末农民大起义的风暴，佛教也受到了很大的冲击，寺院毁损，僧尼减少。唐太宗曾两次下诏，要全国各地，普度僧尼。其一说：

三乘结辙，济度为先；八正归依，慈悲为主。流智慧之海，膏泽群生；翦烦恼之林，津梁品物。……朕钦若金轮，恭膺宝命，……欲使人免盖缠，家登仁寿，冥缘显应，大庇含灵。……比因丧乱，僧徒减少，华台宝塔，窥户无人；绀发青莲，栉风沐雨。眷言凋毁，良用怃然！其天下诸州有寺之处，宜令度人为僧、尼，总数以三千为限。其州有大小，地有华夷，当处所度多少，委有司量定。务须精诚德业，无问年之幼长。其往因减省还俗及私度白首之徒，若行业可称，通在取限。……（同上书卷五《度僧于天下诏》）

完全是一派护教者的腔调。不仅要新度人出家，而且以前被淘汰（“减省”）还俗（和私度）的人，也可再当僧尼。就是在这道诏书里，唐太宗又表示了“朕”于佛教是“情深护持”的（而不是“非意所遵”了）。

其二说：

昔隋季失御，天下分崩，四海涂炭，八埏鼎沸。朕属当戡乱，躬履兵锋，亟犯风霜，宿于马上，比加药饵，犹未痊除，近日已来，方就平复。岂非福善所感，而致此休徵耶？京城及天下诸州寺，宜各度五人，宏福寺宜度五十人。（同上书卷八《诸州寺度僧诏》）

风湿病好啦，以为这是佛的“保佑”，也要大度僧尼。当时，“计海内寺三千七百一十六所，计度僧尼一万八千五百余人”（唐慧立、彦悰《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷七）。甚至为了追荐已故的礼部尚书虞世南，也要下一道《斋僧诏》：“宜资冥福，申朕思旧之情。可即其家，斋五百僧！造佛像一躯。”（《全唐文》卷九《为故礼部尚书虞世南斋僧诏》）

萧瑀非常佞佛，唐太宗曾送他“绣佛像一躯，并绣瑀形状于佛像侧，以为供养之容。又赐王褒所书《大品般若经》一部，并

赐袈裟，以充讲诵之服”（《旧唐书·萧瑀传》）。对于萧瑀的佞佛，他是如此的鼓励和支持。

为了履行他对佛教“情深护持”的诺言，他还专门下敕，颁发《佛遗教经》。敕文说：

> 往者，如来灭后，以末代浇浮，付嘱国王、大臣，护持佛法。然僧尼出家，戒行须备，若纵情淫佚，触涂烦恼，关涉人间，动违经律，既失如来元妙之旨，又亏国王受付之义。《遗教经》者，是佛临涅槃所说，诫劝弟子，甚为详要，末俗缁素，并不崇奉。大道将隐，微言且绝，永怀圣教，用思宏阐。宜令所司，差书手十人，多写经本，务在施行。所须纸、笔、墨等，有司准给。其官宦五品已上及诸州刺史，各付一卷。若见僧尼行业与经文不同，宜公私劝勉，必使遵行。（《全唐文》卷九《佛遗教经施行敕》）

京官、州官，人手一册《佛遗教经》，凭以监督、检查僧尼们的“行业”；如果发现僧尼们的“行业”有“与经文不同”之处，就“公私劝勉”，务“必使”他们都能“遵行”经中的规定，以便能够兴隆佛法，“宏阐”圣教。为了遵照如来“付嘱”，“护持佛法”，唐太宗想得是多么周到，作得又是多么具体啊！

大兴善寺铸了一口钟，太宗皇帝也要在日理万机之余，为这口钟作《铭》文：

> 皇帝道叶金轮，示居黄屋，覆焘万方，舟航三界。欲使云和之乐，共法鼓而同宣；雅颂之声，随梵音而俱远。……希声旦发，镬槌夕震，莫不倾耳以证无生，入神而登正觉。圆海有竭，福祚无穷；方石易销，愿力无尽！（同上书卷一〇《大兴善寺钟铭》）

开头两句，表示他太宗皇帝，原是“菩萨”（“金轮”圣王，就是“菩萨”），为了“覆焘万方，舟航三界”，他才降生于帝王之家而“示居黄

屋”。末尾两句，则又表示：纵然海枯石烂，他“弘法”、“度生”的“愿力”，也是永远“无尽”的。这简直是隋文帝父子的腔调！

连买卖佛像，唐太宗也认为是对佛教的亵渎、不敬，因而也是不应该的。这样的事，他也要出面干预：

> 敕旨：佛、道形像，事极尊严，伎巧之家，多有造铸。供养之人，竞来买赎，品藻工拙，揣量轻重。买者不计因果，止求贱得；卖者本希利润，唯在价高。罪累特深，福报俱尽，违犯经教，并宜禁约！自今已后，工匠皆不得预造佛、道形像卖鬻；其见成之像，亦不得销除，各令分送寺、观，令寺、观徒众酬其价值。仍仰所在州、县官司检校。敕到后，十日内使尽。（《广弘明集》卷二八《断卖佛像敕》）

上述情况，足以说明，唐太宗对于佛教，并不是“非意所遵”，而确实是“护持情深”的。不仅如此，他还经常鼓动周围的人们去信仰佛教，甚至鼓动大臣们去出家当和尚。例如，傅奕反佛，他就说：“佛之为教，玄妙可师，卿何独不悟其理?!”（《资治通鉴》卷一九二）大臣（刑部尚书、郧国公）张亮佞佛，他就鼓动说：“卿既事佛，何不出家!”（同上书卷一九八）萧瑀表示想要出家当和尚，他立即表示赞成，大加鼓励；萧瑀说他又不想出家了，他就大动肝火，贬斥萧瑀。堂堂皇帝，竟然鼓动左右的大臣们去信佛、出家。太宗媚佛，一至于此！

三、战地建寺

贞观三年（629）闰十一月，唐太宗下了一道《为战阵处立寺诏》（或：《为殒身戎阵者立寺刹诏》），要在当年各战阵之处，修建寺庙，以“超度”那些（他在扑灭农民革命的战争中的）战死者。诏书说：

> 至人虚己，忘彼我于胸怀；释教慈心，均异同于平等。是

知上圣恻隐，无隔万方；大悲宏济，义犹一子。有隋失道，九服沸腾，朕亲总元戎，致兹明罚。……各徇所奉，咸有可嘉。日往月来，逝川斯远。……犹恐九泉之下，尚沦鼎镬；八难之间，永缠冰炭。愀然疚怀，用忘兴寝，思所以树其福田，济其营魄。可于建义以来，交兵之处，为义士、凶徒陨身戎阵者，各建寺刹，招延胜侣。望法鼓所震，变炎火于青莲；清梵所闻，易苦海于甘露。所司宜量定处所，并立寺名，支配僧徒，及修造院宇，具为事条以闻，称朕矜愍之意！（《全唐文》卷五《为战阵处立寺诏》；《唐大诏令集》卷一一三《为殒身戎阵者立寺刹诏》）

要为敌我双方“陨身戎阵”的“义士”、“凶徒”，一律建寺“超度”，完全是一付“冤亲平等”的“菩萨心肠”。遵照这道诏书的旨意，于如下七个地方修建了七所寺庙：

于幽州（破薛举处），立昭仁寺（朱子奢撰碑）。

于台州（一作莒州。破宋老生处），立普济寺（许敬宗撰碑）。

于晋州（破宋金刚处），立慈云寺（褚遂良撰碑）。

于汾州（破刘武周处），立弘济寺（李百药撰碑）。

于邙山（破王世充处），立昭觉寺（虞世南撰碑）。

于郑州（破窦建德处），立等慈寺（颜师古撰碑）。

于洺州（破刘黑闼处），立弘福寺（岑文本撰碑）。

不但“敕建”七寺，而且还“给家人、车、马、田庄”。一所寺院，就是一处庄园。

不仅于战阵处修建寺院，还要为他亲手杀害的人“设斋行道”。为此，他也特下诏书说：

……朕自隋末创义，志存拯溺，北征东伐，所向平殄。然黄钺之下，金镞之端，凡所伤殪，难用胜纪！……窃以如来圣教，深尚慈仁；禁戒之科，杀害为重。永言此理，弥增悔

惧！今宜为自征讨以来，手所诛翦，前后之数，将近一千！皆为建斋行道，竭诚礼忏。朕之所服衣物，并充檀舍。冀三途之难，因斯解脱；万劫之苦，藉此宏济。灭怨障之心，趣菩提之道。（《全唐文》卷四《为战亡人设斋行道诏》）

唐太宗这样作，并不真的就是出于对佛教有什么信仰，也并不真的就是出于对战死者（特别是被他亲手杀害的人）的什么悼念，而是作给活着的人看的：首先，是作给文武大臣们看的：你们看！“朕”是何等的以“情义为重”啊！以备一旦有事，好让这些人再去为他更加奋不顾身地“出力报效”。其次，是作给那些归顺者们看的：你们看，“寡人”是何等的“以德报怨”啊！以便让这些人更加心安而服贴地臣服于他。再次，是作给百姓们看的，这又有两方面的用意：其一，是让百姓们看到，他是一个多么“仁慈”的皇帝，以便让百姓们都能更好地做他的恭顺“子民”。其二，是要把百姓们的心思，尽可能地引向宗教方面来（这一点，可说是唐太宗吹捧佛教的根本用意所在），以防他们“奋而思斗”，“静而思谋”。最后，是作给佛教僧侣们看的：你们看，我这个皇帝，是多么“热心”于佛教，你们这些出家人，可得要真心诚意地为我的皇朝服务啊！而在这方面，唐太宗也确实收到了预期的效果。道宣说过：“皇唐御历，道务是崇，义学之明，方为弘远。”（《续僧传》卷一五《总论》）以道宣为代表的佛教僧侣们，对唐王朝是充满着感激之情的。

四、唐太宗与玄奘

讲到唐太宗同佛教的关系，就不能不说到他同玄奘的关系。

唐太宗同玄奘（关于玄奘，详见下文）的关系可说是相当深的，这里只简单地谈几件事。

玄奘从印度回国途中，到了于阗，上表太宗，报告他已从印

度回国。太宗当即诏复玄奘：

> 闻师访道殊域，今得归还，欢喜无量！可即速来，与朕相见！其国僧解梵语及经义者，亦任将来。朕已敕于阗等道，使诸国送师，人力鞍乘，应不少乏。令敦煌官司，于流沙迎接；鄯善于沮沫迎接。（《全唐文》卷七《答元奘还至于阗国进表诏》）

玄奘到了洛阳（时太宗将伐辽东，驻军洛阳），太宗立即“别敕引入深宫之内殿”（《续僧传》卷四《玄奘传》）。玄奘“面奉天颜，谈叙真俗，无爽帝旨，从卯至酉，不觉时延，迄于闭鼓”（同上）。太宗与玄奘，可说是“一见倾心”，“相见恨晚”。第二天一早，就要兵发辽东，太宗想邀玄奘同行，玄奘“固辞疾苦，兼陈翻译”，不肯同意。太宗觉得，玄奘之才，“堪公辅之寄，因劝归俗，助秉俗务”（《大慈恩寺三藏法师传》卷六）。玄奘更是不肯。于是他就对玄奘说：“自法师行后，造宏福寺，其处虽小，禅院虚静，可为翻译。所须人、物、吏力，并与玄龄商量，务令优给。”（《续僧传》卷四《玄奘传》）这样，玄奘从洛阳回到长安后，便开始了他在中国佛教史上具有重大影响的译经生活。后来，玄奘把他撰述的《大唐西域记》呈送给唐太宗时，太宗诏答说：

> ……法师夙标高行，早出尘寰，泛宝舟而登彼岸，搜妙道而辟法门，宏阐大猷，荡涤众罪。是故慈云欲卷，舒之而荫四空；慧日将昏，朗之而照八极；舒、朗之者，其唯法师乎？朕学浅心拙，在物犹迷，况佛教幽微，岂能仰测！……新撰《西域记》者，当自披览。（《全唐文》卷八《答元奘法师进〈西域记〉书诏》）

对玄奘是如此推崇，对自己却又是如此“谦恭”。玄奘请他为新译的佛经写序，他先是推辞不写，结果还是写了。他在这篇题为《大唐三藏圣教序》里，对佛教和玄奘又大大地吹捧了一番。

……佛道崇虚，乘幽控寂，宏济万品，典御十方。……然则大教之兴，基乎西土，腾汉庭而皎梦，照东域而流慈。……于是，微言广被，拯含类于三途；遗训遐宣，导群生于十地。……有元奘法师者，沙门之领袖也。幼怀贞敏，早悟三空之心；长契神情，先苞四忍之行。松风水月，未足比其清华；仙露明珠，讵能方其朗润；……超六尘而迥出，只千古而无对。……方冀兹经流施，将日月而无穷；斯福遐敷，与乾坤而永大！（同上书卷一〇）

把佛教捧上了天，把玄奘也捧上了天。（当然，玄奘是中国佛教史上的一代伟人，应该给予高度评价。但唐太宗完全是从宗教意义上吹捧玄奘，却是另外一回事。）玄奘得《序》，上启致谢，他又下敕答谢：

朕……于内典，尤所未闲。昨制《序》文，深为鄙拙！唯恐秽翰墨于金简，标瓦砾于珠林！忽得来书，谬承褒赞，循环省虑，弥益厚颜！善不足称，空劳致谢。（《广弘明集》卷二二《敕答谢启》）

堂堂皇帝，如此“谦恭”，未免有些过分。说到这里，不禁使人想起《广弘明集》中记载的另一件事，即唐太宗拒不给高士廉撰碑文的事。

高士廉（官至尚书右仆射，爵封申国公），不但是“玄武之变”的定策人之一，有“佐命”功，而且是长孙后的亲舅父，也就是唐太宗的舅岳翁。据记载，高士廉死后，他的长子高履行（驸马、户部尚书，袭父爵），请求太宗为士廉撰碑。按理说，太宗是“义不容辞”的，然而，他却以“今气力不如昔”为理由，拒不撰写。他对高履行说：“汝前请朕为汝父作碑，今气力不如昔，愿作功德，为法师作《序》，不能作碑，汝知之。”（《广弘明集》卷二二，玄奘《重请〈三藏至教序〉启》）“气力”不佳，只能为

佛经作《序》(因为这是作“功德”)，不能为大臣作碑。口头上标榜“至于佛教，非意所遵”的唐太宗，竟然媚佛到了如此程度！

接着，太子李治（即后来的高宗），效法乃父，也写了一篇《述圣记》(见《全唐文》卷一五)，模仿他父亲的腔调，大吹佛教，大捧玄奘。关于太宗父子这两篇文章的社会作用，《大慈恩寺三藏法师传》两作者之一的彦悰，曾有如下的叙述：

> 自二圣序文出后，王公百辟，法俗黎庶，手舞足蹈，欢咏德音。内外揄扬，未及浹辰，而周六合。慈云再荫，慧日重明，归依之徒，波回雾委。所谓上之化下，犹风靡草，其斯之谓乎？如来所以法付国王，良有以也。……（《大慈恩寺三藏法师传》卷七）

非常清楚，这两篇出自“二圣”之手的吹捧佛教的序文，确实起到了使佛教一度得以畅销的超级宣传广告的作用。

贞观二十二年（648），夏，唐太宗幸玉华宫；六月，邀见玄奘于玉华宫。这次会见时，太宗再次动员玄奘还俗，并模仿当年姚兴劝道恒、道标两人还俗时的口吻说：“……意欲法师脱须菩提之染服，挂维摩诘之素衣，……于意何如？”（同上书卷六）在这里，又一次从一个帝王口中说出了出家为僧是“小乘”，还俗做官是“大乘”的道理。虽然这一意见仍被玄奘所拒绝，但唐太宗对于玄奘的那种高度赏识，于此却是益可想见。这次会见时，太宗还问玄奘正在翻译什么经论，玄奘告诉他新近译出《瑜伽师地论》一百卷。他当即敕令秘书省，把新译经论缮写九部，颁发给雍、洛、并、相、兖、荆、扬、凉、益等九州，以“展转流通，使率土之人，同禀未闻之义”（同上）。唐太宗不仅要充当佛教的超级宣传员，而且还要充当佛教的超级推销员。

唐太宗对于玄奘的高度推崇，正表明了他对于佛教的“护持情深”。

五、佛、道先后问题

贞观十一年（637）二月，唐太宗下了一道《道士、女冠在僧、尼之上诏》，说：

> ……大道之行，肇于遂古，源出无名之始，事高有形之外，迈两仪而运行，包万物而亭育，故能兴邦致泰，反朴还淳。至如佛法之兴，基于西域，爰自东汉，方被中华。……洎乎近世，崇信滋深。……遂使殊方之典，郁为众妙之先；诸华之教，翻居一乘之后。流遁忘返，于兹累代。朕夙夜夤畏，缅惟至道，思革前弊，纳诸轨物。况朕之本系，起自柱下，鼎祚克昌，既凭上德之庆；天下大定，亦赖无为之功。宜有改张，阐兹玄化。自今已后，斋供、行法、至于称谓，道士、女冠，可在僧、尼之前。庶敦本之俗，畅于九有；尊祖之风，贻诸万叶！（《唐大诏令集》卷一一三；《全唐文》卷六，文字略有不同）

发生在贞观年间的一场所谓佛、道先后问题的争论，就是围绕着这道诏书展开的。唐太宗专门为这一问题颁发诏书，表面看来，他讲的是宗教问题，实际上，它是和氏族问题有密切关系的。原来，魏晋、南北朝以来的门阀士族势力，到了唐代已有很大的削弱，但是，“百足之虫，死而不僵”，这种势力，在当时的社会上依然有很大的影响。《旧唐书》说：“……山东人士，好自矜夸，虽复累叶陵迟，犹恃其旧地，女适他族，必多求聘财。太宗恶之。”（《旧唐书·高士廉传》）《资治通鉴》说得更为具体：“先是，山东人士崔、卢、李、郑诸族，好自矜地望，虽累叶陵夷，苟他族欲与为婚姻，必多责财币。……上恶之”（《资治通鉴》卷一九五）。为了狠狠地杀一杀这些破落户的“余威”，抬高新王朝新权贵们的社会地位，唐太宗命令高士廉等人撰修《氏族志》，意在重

新编排封建统治阶级内部的各个阶层的社会地位和等级。高士廉等人“遍责天下谱谍，质诸史籍，考其真伪，辩其昭穆，第其甲乙，褒进忠贤，贬退奸逆，分为九等。……以黄门侍郎崔民幹为第一”（同上）。唐太宗看了很生气，说：“我与山东崔、卢、李、郑，旧既无嫌，为其世代衰微，全无冠盖，犹自云士大夫，婚姻之间，则多邀钱币。才识凡下，而偃仰自高，……我今特定族姓者，欲崇重今朝冠冕”（《旧唐书·高士廉传》）。“而卿曹犹以崔民幹为第一，是轻我官爵而徇流俗之情也。”“乃更命刊定，专以今朝品秩为高下。于是以皇族为首，外戚次之，降崔民幹为第三。凡二百九十三姓，千六百五十一家（凡一百卷），颁于天下。”（《资治通鉴》卷一九五）

当然，唐太宗也很清楚，光靠一部官修的《氏族志》，来消除旧的门阀士族的传统影响和残余势力，是不够的，还得借助一种什么力量来帮忙才行。他发现了“道教之祖”的老子，原来也姓“李”，这可是一种不小的力量——神权的力量！于是，他就把皇家“宗谱”一直上“续”到老子那里，和老子认“本家”：“况朕之本系，起自柱下！”老子就是“朕”的“始祖”，“朕”乃老子的“后裔”！这样，大唐天子的王权，加上“太上老君”的神权，集两权于“朕躬”，我大唐王朝的李氏，可就非同寻常，理所当然地应该高居于（包括各家氏族在内的）万姓之上。这才是唐太宗之所以要在佛、道先后问题上大作文章的真正用意所在。但是，唐太宗非常清楚，除了在“自高门第”这个特殊问题上，老子可能特别地助他“一臂之力”之外，在更大范围内和更多的问题上（归根结柢，在维护唐王朝的封建统治这个根本问题上），还是佛教的用处更大一些。因此，就在他宣布道士“可在”僧尼之前过后不久，便不惜“屈万乘之尊”，跑到和尚庙里去，向和尚们大作表白。据佛教史料记载，贞观十五年（641）五月十四日，

太宗“躬幸”宏福寺，召集“大德五人”，一起叙话。有如下的对话：

帝谓僧曰：比以老君是朕先宗，尊祖、重亲，有生之本，故今在前。师等大应恨恨！

寺主道懿奉对：陛下尊重祖宗，使天下成式，诏旨行下，咸大欢喜，岂敢恨恨！

帝曰：……自有国以来，何处别造道观?！凡有功德，并归寺家！国内战场之始，无不一心归命于佛，今天下大定，唯置佛寺。朕敬有处，所以尽命归依。师等宜悉朕怀！彼道士者，止是师习先宗，故应在前。今李家据国，李老在前；若释家治化，则释门居上！……是弟子意耳，不述不知。（道宣《集古今佛道论衡》卷丙）

除了最后的两句话，可能是道宣附加的以外，其余的，讲的都是史实。堂堂大唐皇帝，为了自己作出的一项决定，竟然还要亲自跑到寺庙里去向和尚们作如此的（简直可以说是有点“低声下气”的）表白，唐太宗要讨好佛教的用心，可说是“和盘托出”。

唐太宗想以撰修《氏族志》和与老子认“本家”的两手，来打破传统的士族门阀势力，以“自高门第”，事后看来，并未收到预期效果。这里，不妨再讲一个小故事：

唐宣宗（847—859）要为他的女儿万寿公主招选驸马，宰相白敏中推荐起居郎郑颢应选。时颢已同卢氏女定婚，这时只得向卢氏退婚，而于大中二年（848）十一月，被招为驸马。郑颢因此对白敏中“甚衔之”，“怨入骨髓”。并多次地暗中向宣宗谮毁白敏中。以致宣宗不无感慨地说：“我（原来奇）怪士大夫（们为什么）不欲与我家为婚，（现在才知道）良有以也！”（《资治通鉴》卷二四九）一个（从六品上阶的）小小的起居郎，居然不以被招

为驸马为荣，反以为耻，并因此而对媒介人（而且是当朝宰相）“怨入骨髓”。就是因为他出自“望族”，门第较高。到了宣宗时代，旧的门阀观念还是如此之深。这就表明，唐太宗想要解决的氏族等级问题，还远没有得到根本解决。

同时，由于唐太宗宣布道在佛先，还引起了一场小小“风波”，这就是所谓的“法琳事件”。

事情是这样的：唐太宗宣布了由于老子是他们李家的“祖先”，所以应该道居佛上之后，有一个叫做法琳的和尚，表示不服气，跳出来对“李”姓的“远祖”作了一番“考证”，结果，他的一管秃笔，居然写出了两个“李”字来！据法琳的“考证”，“李”姓“远祖”，有两个系统：一个是“代北李”，即拓跋氏（法琳说，“拓跋达阇，唐言李氏”）；另一个是“陇西李”，就是“老聃之李”。法琳还“考证”出，老聃的父亲，叫“韩虔”（“寒蹇”的谐音），字“元卑”（原来就很卑下），是一个只眼、跛脚、没有耳朵的乞丐，七十二岁还讨不起老婆，后来和邻居家的一个老女仆私通，才生下了老聃，因为是在“李树”下生的，所以就姓“李”。（这些，自然是法琳有意诋毁道教的一派胡言。）法琳说，你皇帝陛下的“李”，是“代北李”，而不是“陇西李”，可是，你现在却“弃代北”而“认陇西”，这是错误的。唐太宗听了法琳的这一派胡言乱语之后，勃然大怒，说：

> 朕闻，周之同盟，异姓为后。尊祖、重亲，实由先古。何为追逐其短，首鼠两端，广引形似之言，备陈不逊之喻。擢发数罪，比此犹轻；尽竹书愆，方斯未拟！（《全唐文》卷六《诘沙门法琳诏》）

并斥责法琳：

> 诽毁我祖祢，谤黩我先人，如此要君，罪有不恕！（同上）

于是，就把法琳抓了起来，判处死刑。同时，又对法琳说：你在你自己写的一部书里面说过，有念观音菩萨的，刀枪不入。我现在给你七天时间，让你念观音，到临刑时，看看灵不灵验。到了第七天，太宗派人去问法琳：现在七天已满，就要杀你了，你的观音念得怎么样啦？这个法琳也真够狡猾的，他说他“七天以来，惟念陛下！未念观音”。太宗听了之后，又派人问他：叫你念观音，你为什么不念观音，却说“惟念陛下”？法琳回答说：“陛下子育恒品，如经就是观音！既其灵应相符，所以惟念陛下！”（彦悰《唐护法沙门法琳别传》卷下）这么一顶“陛下就是观音”的高帽子，扣到了唐太宗的头上[①]。太宗顿时怒气全消，大为欢喜：免除死刑，改为流放（后来法琳病死于流放途中）。机智的唐太宗，终于没有斗过狡诈的法琳，眼看就要戳穿的宗教骗局，又轻易地被法琳给遮掩过去了。这是发生在贞观十四年（640）六、七月间的事。这件事过去之后，太宗大概内心里仍然感到有些忐忑，所以才又有对宏福寺僧人们的那一番表白。唐太宗决不会由于法琳这个和尚一时激怒了他，就不再讨好佛教了。

下面，兼略叙及高（李治）、中（李显）、睿（李旦）宗同佛教的关系。

唐高宗李治（太宗第九子。在位时间：650—683）这个平庸的皇帝，也是非常媚佛的。当他还是皇太子的时候，为了给他母亲文德皇后（即长孙后）“荐福”，即下令修建大慈恩寺，并度僧三百人。寺建成后，请玄奘“纲维寺任”。为了便于玄奘译经，还在寺内“别造翻经院”；“虹梁藻井，丹青云气，琼础铜沓，金环

① 是的，法琳还对唐太宗说过如下的话：“陛下若顺忠顺正，琳则不损一毛；陛下若刑滥无辜，琳有伏尸之痛。”（《法琳别传》卷下）这些话，看起来“大义凛然”，实际上不过是虚张声势、故作姿态而已。

花铺，并加殊丽。”（《全唐文》卷一一，李治《建大慈恩寺令》）他效法太宗，撰写经《序》，对佛教大肆吹捧。玄奘译经，他也大力支持。他指派于志宁、来济、许敬宗、薛元超、李义府、杜正伦等一班朝廷大臣，去帮助玄奘的译经工作，要他们“时为看阅，有不稳便处，即随事润色。”（同上书卷一四，唐高宗《检阅新译经论敕》）“若须学士”，还可“量迁三两人”（见《佛祖统纪》卷三九）。仪凤年间（676—679），在某些佛经的翻译中，为了避太宗李“世”民的讳，曾把“世尊”翻译为“圣尊”。他知道后，便说：“佛经之言，岂当避讳！”“乃敕令改正。”（《唐会要》卷四九《僧道立位》）

在佛、道先后问题上，他采取了折衷办法。上元元年（674）八月二十四日，他下诏说：

> 公私斋会，及参集之处，道士、女冠在东，僧、尼在西，不须更为先后。（《全唐文》卷一四）

这实际上是对太宗“道在佛先”主张的修正。

此外，他还颁发过《僧尼不得受父母及尊长礼拜诏》和《令僧道致拜父母诏》。关于后者，由于道宣等人攀缘武则天的母亲荣国夫人杨氏，进行抵制，不了了之，并未施行。

中宗李显（高宗第七子。两次为帝：第一次，684年一至二月；第二次，705—710年）、睿宗李旦（高宗第八子。也是两次为帝：第一次，不到一个月；第二次，710—712）这兄弟俩，更都是庸材。

李显生时难产，高宗、武氏向玄奘许愿：如平安分娩，是男孩，就让他跟玄奘出家。李显出生后，玄奘就给他取法名叫“佛光王”，而且还“受三归依”（即“归依”佛、法、僧“三宝”），“被袈裟服”。可见，这位可怜的“佛光王”皇帝——中宗，一生下就是“与佛有缘”的。他在两度（主要是再度）做短暂皇帝的

期间，也搞了一些佛教活动；甚至还曾亲自参加义净的译经（“笔受”——抄写）工作。《全唐文》里，也收录了他撰写的几篇关于佛教的文章（敕书和《碑铭》等）。据史书记载，中宗时，“造寺不止，费财货者数百亿；度人无穷，免租庸者数千万”（《旧唐书》卷一〇一《辛替否传》）。“富户强丁，多削发以避役，所在充满。”（《资治通鉴》卷二一一）关于当时造寺、靡费的严重情况，《唐会要》卷四八《议释教下·寺》里，还记载了宰相韦嗣立对中宗讲的如下一段话：

> 比者营造寺观其数极多，皆务宏博，竞崇环丽，大则费一二十万，小则尚用三五万，略计都用资财，动至千万已上！运转木石，人、牛不停，废人功，害农务，事既非急，时多怨咨！……

可见当时佛教的泛滥成灾，已经到了何等程度！

中宗的一生，可说是很“不幸”的：开始，遭受他残忍成性的母亲武氏的虐待，几经贬斥，九死一生。最后，又被他的老婆韦氏和女儿所毒死。

睿宗李旦，也很媚佛。在他第二次做皇帝的第一年（景云元年，710）里，就“度僧、道三万人”；而且他本人也从法藏和尚“受菩萨戒”（见《佛祖统纪》卷四〇）。他也撰写过诸如《大宝积经序》（《全唐文》卷一九）等吹捧佛教的文章。睿宗时，“甚兴佛寺，百姓劳弊，帑藏为之空竭”（两《唐书·辛替否传》）。而且，当时“出财依势者，尽度为沙门；避役奸讹者，尽度为沙门。其所未度者，唯贫穷与善人”。以致“十分天下之财，而佛有七八”！（同上）佛教之为害于民，实在是够严重的了。

在佛、道先后的问题上，睿宗采取了比高宗更加可笑的折衷调和办法。他说：“释典、玄宗，理均、迹异；拯人、化俗，教别、功齐。”（《旧唐书·睿宗本纪》）因而在景云二年（711）规定：

“自今，每缘法事集会，僧、尼、道士、女冠等，宜齐行道集！”（同上）不分先后，并排地走。既很别致，也很滑稽！

这位睿宗皇帝，不但媚佛，而且媚道。他让两个女儿（金仙公主和玉真公主）都去做道姑，还花了百余万缗的巨额经费，为她们各修建了一所富丽豪华的道观——金仙观与玉真观。让她们在里面毫无拘束地享受“清福”，实际上，是让她们在里面过着更加放荡的淫乱生活。

第四节　武则天与佛教

一、建立了武周政权的武则天

这里，也不是全面评价武则天，而只是略为叙及她的某些侧面。

武则天，是中国历史上第一个、也是唯一的一个女皇帝（她以前的吕后和以后的慈禧，虽也都曾掌过政，但都不曾正式做过皇帝）。她的才干，超过吕后、慈禧；她的凶险狠毒，也超过她们。她十四岁，被太宗选进宫中做“才人”，受到宠幸。太宗死后，她做了尼姑；不久，又被高宗李治召进宫中。凭着她那心毒手狠的凶险权术，她很快地由“昭仪”、“宸妃”而夺得了皇后宝位。由于李治的庸懦无能，她又很快地参预了朝政。她正式做女皇帝虽然只有二十来年（684—704），但实际上，从她于永徽六年（655）当了皇后之后，就开始参政；而从咸亨五年（674）随着高宗改称“天皇”、她也跟着称为“天后”之后，更是大权在握了。所以，她实际执政的时间，要比正式做女皇的时间长得多。武氏的残忍成性，在封建帝王中也是少见的。为了抢夺皇后宝位，她不惜亲手扼死刚刚出生的亲生女儿（以便嫁祸、诬陷王皇后）；为

了抢夺皇帝宝位，她不惜残杀自己的亲生儿子。对待夫系的亲生骨肉是如此残忍，对待她父系的兄弟和妹、侄，她同样加以杀害。“武周”称帝后，对于唐室宗亲及开国老臣更是诛杀殆尽。甚至许多已经被流放到边远地方的“罪犯”，也仍不放过，还要派人前去斩尽杀绝。[①]她还重用周兴、来俊臣、索元礼这伙灭绝人性的酷吏，随便罗织罪名，恣意惨杀无辜。特别是，她叫人到处设立告密箱，鼓动人们“告密”。许多不逞之徒，利用“告密”，陷害善良。据《通典》记载，为了树立淫威，武氏还大施酷刑：

> 又作大枷，凡有十号：一曰定百脉，二曰喘不得，三曰突地吼，四曰著即承，五曰失魂胆，六曰实同反，七曰反是实，八曰死猪愁，九曰求即死，十曰求破家！又令寝处粪秽，备诸苦毒！（卷一七〇《刑》八《峻酷》）

《新唐书·刑法志》里，还有这样的记载：

> 左台御史周矩上疏曰：“比奸恣告讦，习以为常！推劾之吏，以深劾为功，凿空争能，相矜以虐！泥耳、囊头、折胁、签爪、悬发、熏耳、卧邻秽溺，刻害支体，糜烂狱中，号曰‘狱持’！闭绝食饮，昼夜使不得眠，号曰‘宿囚’！残贼威暴，取快目前！被诬者苟求得死，何所不至？……”

这种惨绝人寰的景象，简直就是人间地狱；而武氏，简直就是一个女“阎罗”！在这种酷刑肆虐的浩劫中，连武氏依为“心膂”的狄仁杰，竟也几乎难于幸免。据《资治通鉴》记载，来俊臣诬告狄仁杰“谋反”，把他逮捕下狱。在酷刑面前，狄仁杰被迫承认：“大周革命，万物维新，唐室旧臣，甘从诛戮。反是实。”（《资治通鉴》卷二〇五）狄仁杰的儿子万不得已跑到武氏那里告“御

---

① 如派万国俊去岭南，杀害“流犯”三百多人；又分遣“六御史”到剑南、黔中等郡，杀尽“流人”：刘光业杀死七百余人！其余的，最少的一处也杀死一百多人。

状”，为父申冤。武氏这才召见狄仁杰，问他说，你既然没有“谋反”，那为什么承认“谋反”呢？狄仁杰十分凄楚地说：“不承（认），则（早）已死于拷掠矣！”（同上）武周时酷刑的毒烈，于此可见一斑。据史书记载，无辜惨死于酷吏周兴、索元礼之手的，“各数千人”（同上书卷二〇四）。惨死于来俊臣之手的，亦“千余家”（同上）。武氏就是靠了这种“其毒虐所被，自古未之有”（《新唐书·刑法志》）的灭绝人性的残杀，来树立她的淫威。武氏为人，是如此的凶残（姑且不谈她生活方面的极其淫乱），武周统治，是如此的暴虐，而所以还能够出现几十年“武周”的“升平”局面，分析起来，大致有四个方面的原因：其一，是贞观“余荫”；其二，是统治阶级内部尚未出现剧烈的离心力量（如中唐以后的上而权阉、下而藩镇），其间虽有徐敬业的起兵，但很快就被平息下去了。总的说来，当时统治阶级内部还是相对稳定的；其三，武周时期，虽也曾出现过农民起义，但是，总的说来，当时的阶级矛盾尚未普遍激化，也是相对稳定的；其四，是武氏本人的才干（武氏虽然任用了一批专事屠杀无辜的酷吏，但也信用了一些如狄仁杰这样比较贤能的人，所谓武周“政绩”，主要就是靠后面这些人作出来的）。武氏虽然阴狠残忍，嗜杀成性，但还能“泛延谠议，时礼正人”（《旧唐书·则天皇后本纪·史评》）。由于这些原因，所以她才能够成为我国中古史上很有作为而也颇有一些政绩的女皇帝。对于武氏，应该给以应有的肯定，但如果把她吹捧得过高，那也不是实事求是的。

武氏为了给她的“女皇革命”制造“民意”，在她正式即位之前，还曾授意佞幸小人傅游艺，演出过一场所谓的“劝进”丑剧。

> 天授元年（690），九月，丙子，侍御史、汲人傅游艺，帅关中百姓九百余人，诣阙上表，请改国号曰周，赐皇帝姓武

氏。太后不许；擢游艺为给事中！（《资治通鉴》卷二〇四）

仅仅只有“关中百姓”“九百余人”前来“劝进”，显得“民意”还不够广泛，如果贸然答应，未免让人觉得太“性急”了（而且也未免显得有点儿“寒伧”），最好还是“忍耐”一下。所以就故作姿态，表示“不许”。但还是把傅游艺这个微不足道的的佞幸小人，从“从六品下阶”的侍御史，提升为“正五品上阶”的给事中。“不许”所请，却升赏丑剧导演人，武氏为人的奸诈虚伪，已经暴露得够清楚的了。果然，傅游艺在“受宠若惊”之余，更加起劲地导演起了“劝进”丑剧。为了进一步加大“劝进”的“人数”，他又进行了搜罗和编造。

（三天之后，）百官及帝室宗戚、远近百姓、四夷酋长、沙门、道士，合六万余人，俱上表如游艺所请！皇帝（可怜的睿宗）亦上表自请赐姓武氏（如此李旦）！（同上）

“六万余人”，比起“九百余人”来，自然是多得多啦。在这么“众多”的“上表劝进”的人们当中，不但有“四夷酋长”，“远近百姓”（天晓得他们是乘坐什么样的交通工具，于两三天之内，就从辽远的地方“赶到”京城的），而且还有“方外”的和尚、道士。“民意”已经够广泛的了（何况，还要皇帝、“百官”、“帝室宗戚”等一起来“劝进”），当然，是可以“俯允所请”了。

庚辰，太后可皇帝及群臣之请！壬午，御则天楼，赦天下，以唐为周，改元。（同上）

这样，“武周”女皇就正式地冠冕登台了。而从此，也就正式地开始了“武周”统治。

武氏女皇“登极”后，也同样需要“刽子手”和“牧师”这样两种“社会职能”。武氏行使前一职能的情况，已略如上述，那末，武氏又是怎样行使其“牧师的职能”以假冒伪善呢？下面，即就这方面的一些情况，略加叙述。

二、武则天对佛教的利用

1、武则天与《大云经》

武氏的“牧师职能”，集中表现在她大肆利用佛教。

武氏称帝，已有“天意”（即所谓“秘记”——天晓得它是怎样搞出来的）和“民意”（即“劝进”丑剧）。如果是站在儒家立场上，这已经足够了；特别是有了“天意”，就更够了。可是，武氏女皇，是一个“佛弟子”，是一位“女菩萨”啊！对于“菩萨”说来，不光是有了“民意”不够，就是有了“天意”，也不够——因为在佛教看来，“天”也并没有什么了不起。因此，武氏女皇，还得看看最高的“佛意”如何。有了“佛意”，武氏称帝，才算是有了“充足的理由”。正是在这种政治背景下，所谓的《大云经》，便“应运”而重新出现了。

据《旧唐书》记载：

> 载初元年（689），秋，七月，……有沙门十人伪撰《大云经》，表上之，盛言神皇受命之事。（《旧唐书·则天皇后本纪》）

武氏收到这部《大云经》之后，也就是得到了“佛意”之后，如获至宝，好生欢喜。

> 制颁于天下，令诸州各置大云寺，总度僧千人。……九月九日，壬午，革唐命，改国号为周，改元为天授，大赦天下，赐酺七日！（同上）

而且不久就给佛教升级：

> 天授二年（691），……夏，四月，令释教在道法之上，僧、尼处道士、女冠之前。（同上）

《资治通鉴》（卷二〇四）也有记载：

> ……夏，四月，癸卯，制：以释教开革命之阶（胡注：谓

《大云经》也），升于道教之上。

佛教既然帮了女皇的忙，女皇自然也要帮佛教的忙。再说，唐皇姓李，以老子为“祖先”，所以要让道居佛上。女皇姓武，和老子没有关系，自然要把道教的地位降下来。这里，不妨照录一段女皇《制》文，以供参考：

> 朕先蒙金口之记，又承宝偈之久，历数表于当今，本愿标于曩劫。《大云》阐奥，明王国之祯符；《方等》发扬，显自在之丕业。驭一境而敷化，弘五戒以训人！爰开革命之阶，方启惟新之运。……自今已后，释教宜在道法之上，缁服处黄冠之前。……布告遐迩，知朕意焉。（《全唐文》卷九五《释教在道法上制》；《唐大诏令集》卷一一三）

这倒是应了唐太宗的话：“今李家据国，李老在前；若释家治化，则释门居上。”现在正是女皇“菩萨”改唐为周，“弘五戒以训人”，也就是要以“释家治化”了。所以，自然应该“释门居上”。那末，《大云经》里究竟讲了哪些为武氏所“需要”的话呢？两《唐书》所说的由当时的一些和尚们伪造的《大云经》，内容如何，无从查考，现据北凉昙无谶翻译的《大方等无想大云经》（又名《大云无相经》），谈到女人做国王的，有两段经文，节录如下：

其一说：

> “尔时众中，有一天女，名曰净光。……佛言天女！……（汝）以是因缘，今得天身。舍是天形，即以女身，当王国土，得转轮王，……得大自在。……汝于尔时，实是菩萨，现受女身。……（《大方等无想经》卷四《大云初分如来涅槃健度》第三十六）

其二说：

> 是（净光）天女者，……为众生故，现受女身。……尔时诸臣即奉此女以继王嗣。女既承正，威伏天下！阎浮提中

所有国土，悉来奉承，无违拒者。女王自在，摧伏邪见！……善男子！如是女王，未来之世，……当得作佛，号净实（实，亦作“宝”）增长……（同上书卷六《大云初分增长健度》第三十七）

这么两段和武氏毫不沾边的经文，却都被她看作是“佛”对于她当做“女王”的“授记”（预言）。“佛”既然“授记”她“以继王嗣”，“当王国土”；“女王承正，威伏天下”，那末，“佛意”如此，“朕”自然要“当仁不让”、变唐为周啦！人们也许会问：佛经里只说是女人应做国王，但并没有说明这就是指的武则天啊！佛经虽未明说，但是可以“联系”嘛！实际上，不但武氏本人把佛经里讲的“天女”、“女王”，同自己“联系”起来了，而且，还有一群帮闲和尚也在替她“联系”。在敦煌残卷《大云经疏》（《大云经神皇授记义疏》）里，就有这样的《疏》文：

经曰“即以女身，当王国土”……者，今神皇王南阎浮提一天下也。……

经曰“女既承正，威伏天下，所有国土，悉来承奉，无违拒者”，此明当今大臣及百姓等，尽忠赤者，即得子孙昌炽，……皆悉安乐。……如有背叛作逆者，纵使国家不诛，上天降罚并自灭！……

经和尚们这么一疏释，佛经里的“女王”，不就是指的当今“神皇”武氏了吗?!（垂拱四年五月，武氏加“尊号”为“圣母神皇”；天授元年九月，武氏又加“尊号”为“圣神皇帝”。）不仅如此，这些和尚还帮助女皇陛下向“当今大臣及百姓等”，“晓以利害”：凡是对女皇“尽忠赤者，即得子孙昌炽”，“皆悉安乐”；而敢有“背叛”女皇而“作逆”者，“纵使国家不诛”（武氏已是那样的嗜杀成性，而这些和尚们竟还认为她杀得不够），也要“天理难容”，必将“自灭”。御用和尚们的用心是如此的可憎，而女皇

陛下却是“龙心大悦”。

其撰《疏》僧云宣等九人，皆赐爵县公。仍赐紫袈裟（据说，这是中国佛教史上的“赐紫”之始）、银龟袋。（《资治通鉴》卷二〇四）

御用和尚们注经有功，立即得到女皇的封赏。《大云经》为武氏改唐为周提供了“佛意”，帮了大忙。

（所以）天授元年（690），十月，壬申，敕两京、诸州，各置大云寺一区，藏《大云经》，使僧升高座讲解。（同上）

据《通典》和慧超《往五天竺国传》等的记载，大云寺，一直修建到了安西、疏勒以至碎叶城。而且，到了天宝七年（748），这些“所……建大云寺犹存”（《通典》卷一九三，引杜环《经行记》），可见《大云经》的影响之广与大云寺的普及之远。

这里，顺便谈一谈《大云经》的问题。两《唐书》说，《大云经》是由和尚们伪造的[①]。两《唐书》说的这部《大云经》，究竟是一部什么样的书，佛藏里没有，无从查考。但据佛教各家《经录》著录的《大云经》，除别出、散译的多种译本不计外，比较完整的，还有两个译本，这就是：

《大方等无相经》五卷或四卷。一名《大云经》。　前秦竺佛念译

这一译本（已佚[②]），隋费长房的《历代三宝记》和法经的《众经目录》，均著录。

《方等大云经》六卷或五卷。一名《大方等无想经》；一名《大云无相经》；一名《大云密藏经》。九十三纸。　北凉昙无谶译

① 《旧唐书·则天皇后本纪》：“有沙门十人伪撰《大云经》。”《新唐书·则天武皇后传》：“薛怀义……与群浮屠作《大云经》。”

② 藏经收入的有注明为“姚秦竺佛念译”的《大云无想经卷九》，可能是竺译残卷。又，既称“卷九”，则《大云》原本，可能不止五卷。

这一译本，不仅见于长房《录》，而且，梁僧祐《出三藏记集》卷一四《昙无谶传》和慧皎《高僧传》卷二《译经篇中·昙无谶传》里，也都有记载。

成书于唐高宗龙朔三年（663）年底的道宣的《大唐内典录》卷三《后秦传译佛经录》第七里，也著录有标明为“沙门竺佛念”译的“《大方等无相经》五卷或四卷。亦云《大云经》”。而在该书同卷《北凉传译佛经录》第九里，又著录了标明为“沙门昙无谶”译的“《方等大云经》一《方等大云无想》；一《大云无想》；一《大云密藏》。于京内苑寺出，见僧《二秦录》……”可见唐以前，早已有了《大云经》。武周时，十个和尚（或一“群浮屠”）“表上”给武氏的那部《大云经》，可能是这些和尚们“重译”的，但武周时和她以后的《大周录》、《开元录》、《贞元录》里，都不见著录“唐译”的《大云经》。可见，那部《大云经》不是“重译”的，而是“重抄”的（重抄昙无谶译的《大云经》）。这些和尚们“撰写”的，是《大云经疏》，而不是《大云经》[①]。

2、**武则天与《宝雨经》**

继一群和尚于载初元年（689）“表上”《大云经》之后，又过了四年，到长寿二年（693），又由印僧菩提流志译出《宝雨经》十卷。这是这部经的第三次翻译。前两次的翻译是：

第一次，梁天监年间（6世纪初），扶南僧曼陀罗仙[②]译《宝雨经》，七卷。

---

① 关于《大云经》的真伪问题，宋《僧传》作者赞宁，已对《唐书》的说法提出过异议。赞宁说：“……《新唐书》言《大云》是伪经，则非也。此经晋朝已译，旧本便云女王，于时岂有天后耶？盖因重译，故有厚诬。加以挟薛怀义在其间，致招讥诮也。”（《大宋僧史略》卷下《赐僧紫衣》）《佛祖统纪》袭宁说。但赞宁认为武周《大云》是“重译”，似仍不确。近人王国维，对此亦有评议。但仍以武周《大云》为“伪经”，则其实仍是《唐书》观点。（见王氏《大云经疏·跋》，载罗福苌《沙洲文录补》）

② 也有署名为：“梁曼陀罗仙共僧伽婆罗译”。

第二次，陈朝扶南僧须菩提译《大乘宝雨经》，八卷（此译本已佚）。

菩提流志翻译的，是梁译本的重译。这部为了适应武周统治的需要而重译的“佛经”里，有如下一段“经文”：

> 尔时东方有一天子，名日月光，乘五色云，来诣佛所。……佛告天曰：“……天子，以是缘故，我涅槃后，最后时分，第四五百年中，法欲灭时，汝于此赡部洲东北方摩诃支那国，实是菩萨，故现女身，为自在主，经于多岁，正法教化，养育众生，犹如赤子，令修十善，能于我法广大住持，建立塔寺，又以衣服、饮食、卧具、汤药，供养沙门。……”（唐译《宝雨经》卷一）

尽管时间说得不很对头（因为，即使按照佛教的传统说法，到武周时，“佛灭”也不到两千年），但地点说得却很具体——“东北方摩诃支那国”，也就是印度“东北方的大中国”！这段“经文”的意思，比起《大云经》来，更加明白：在“佛灭”后两千年（这一点是不确切的）的时候，有一位“故现女身”的“菩萨”，要在印度东北方的中国“为自在主”——做女皇帝！对照梁译的《宝雨经》，根本没有这段“经文”！这段“经文”完全是译者伪造的。这段“经文”里，除了没有直接点出“武则天”的名字之外，在说明要有一个“女菩萨”在中国做皇帝这一点上，可说是再明白不过了。武氏看到这段“经文”后，简直是喜出望外，立即把译者的名字，由“法希”（达摩流支）改为“觉爱”（菩提流志）”有了《大云经》和《宝雨经》的“佛意”，武氏做皇帝，就更加有“充足的理由”了！于是，她情不自禁地亲自出马，大作文章。她在一篇题为《大周新译〈大方广佛华严经〉序》里，十分得意地说：

> 朕曩劫植因，叨承佛记。金仙降旨，《大云》之偈先彰；

玉扆披祥，《宝雨》之文后及。加以积善余庆，俯集微躬，遂得地平天成，河清海晏。殊祥绝瑞，既日至而月书；贝牒灵文，亦时臻而岁洽。……（《全唐文》卷九七）

把一帮御用和尚编造的一些阿谀奉承的鬼话，都当作“佛记”、“金旨”，一古脑儿地往自己身上揽。这是在以龙袍作袈裟，既用以装璜自己，又用以欺骗别人。她在一篇题为《方广大庄严经序》里还说：

……朕爰自幼龄，归心彼岸！……常愿绍隆三宝，安大宝之鸿基；发挥八圣，固先圣之丕业。……（同上）

残忍成性的女暴君，硬是要把自己打扮成慈悲为怀的女菩萨。在这一点上说来，武氏倒很有点像是在“效法”杨广。不仅武氏和一帮和尚们拿佛教来美化（神化）她自己，有些官僚、文人也在这样干。李峤在他的《宣州大云寺碑》里说：

慈氏越古金轮圣神皇帝（按：证圣元年，一月，武氏加“尊号”为“慈氏越古金轮圣神皇帝”），体兼具相，心冥众善，……哀末法之衰弊，怅夷途之榛梗，载伫金屣，由绀殿而起西方；乃眷瑶图，临紫宸而正南面。……象藏秘箓，祯符郁乎《大云》；登迹乘时，灵应开于《宝雨》。受先佛之付嘱，荷遗黎之负担。……（同上书卷二四八）

贾膺福在《大云寺碑》里说：

……菩萨成道，已居亿劫之前；如来应身，俯授一生之记。《大云》发其遐庆，《宝雨》兆其殊祯。（同上书卷二五九）

僧俗都在拿《大云》、《宝雨》两经为依据，以鬼话作“圣旨”，把鸡毛当令箭，起劲地大作美化（神化）武周女皇的文章。

长寿二年（693）秋，九月，武氏加“尊号”为“金轮圣神皇帝”。按照佛经的说法，菩萨“应世”的“转轮圣王”，分金、银、

铜、铁四级。“金轮”王（乘驾金质“轮”子），“王四天下”；银、铜、铁轮王（乘驾银、铜、铁质“轮”子），依次“王”三、二、一天下。“轮王”有轮（“王”有四种，“轮”亦如之）、女、象、马、珠、主兵臣、主藏臣的“七宝”。武氏既然自封为“金轮圣神皇帝”，自然也应该有这“七宝”。于是，她也搞了这七种“宝”贝，“率大朝会，则陈之”（《新唐书·则天武皇后传》）。这样一来，就真个有点儿“转轮圣王”的“气派”。不过，这里还有两个小小的问题：一个是，佛经上说，“转轮圣王”，一定得是男的，女人不能做“轮王”。那末，武氏是个女人，怎么也做起“轮王”来了呢？这个问题好解决：佛经上，是指一般女人说的，我武氏女皇，乃是菩萨“应世”，“假现”女身，实是男的，不但可以做“轮王”，而且还要做“佛”哪！再一个是，男“轮王”的“七宝”之一是“女宝”，那末，女“轮王”的该是“男宝”吧！这个问题，不知武氏女皇当年是怎样解决的，只好存疑！其实，所有这些鬼把戏，无非都是武氏尽量地利用佛教来装扮自己而已，谁还能从佛教教义上去推敲它有无问题。

3、**武则天与《华严经》**

武氏听说，晋译六十卷《华严经》不全；又听说，于阗有这部经的梵文全本。于是，她就派人去于阗取来梵本《华严》，并亲自出面组织这部经的翻译工作。由于阗僧人实叉难陀担任主译，菩提流志、义净、复礼、法藏等人参加助译，女皇本人也亲自参预。证圣元年（695），于洛阳大遍空寺开始翻译，到圣历二年（699）十月，翻译完毕，凡八十卷。这就是在中国佛教史上具有很大影响的唐译《华严经》。武氏所以如此重视这部《华严经》，以致需要亲自过问它的翻译工作，乃是由于她了解到，这部佛经能够在更大的范围内适应她的需要，比起《大云》、《宝雨》来，有更大的用处。武周时代建立起来的华严宗（详见下文），就是以这部经

为依据的；而这也正是武周统治所更加需要的。所以，这部《华严》一译出，她就立即御制《序》文，说：

……《大方广佛华严经》者，斯乃诸佛之密藏，如来之性海，……朕……亲受笔削，敬译斯经。……添性海之波澜，廓法界之疆域！……（《大周新译〈大方广佛华严经〉序》，《全唐文》卷九七）

"性海"居然有了"波澜"，"法界"居然也有"疆域"！简直是一派胡言！然而，这却是女皇"御制"的《序》文！

佛教徒们还把武氏过问翻译《华严》一事，和"武周革命"联系起来，说："女皇革命，变唐为周！遣使往于阗国求索（《华严》）梵本。……"（新罗崔致远《唐大荐福寺故寺主、翻经大德法藏和尚传》）这也说明了武氏之所以"热心"于《华严》的原因。

总之，武氏利用各种佛经，把自己打扮成一个"来历不凡"的人，一个"热心"的护教者，一个"应该"做皇帝的女"菩萨"。她在《三藏圣教序》里说：

朕幼崇释教，夙慕归依！……（《全唐文》卷九七）

在《新译〈大乘入楞伽经〉序》里说：

朕虔思咐嘱，情切绍隆！……（同上）

处处都在标榜她和佛教的密切关系，标榜她原是一个最"虔诚"不过的女"菩萨"。

4、武则天与禅僧

武氏不但与"佛"有缘，与"经"有缘，而且也与僧有缘，特别是与禅僧有缘。

知名禅僧神秀，深为女皇所慕仰。长安中（701—704），她把神秀请到京师（据说，神秀当时已九十五岁）。神秀"肩舆上殿"，女皇"亲加跪礼，……时时问道"。"王公已下，京邑士庶，竞至礼谒；望尘拜伏，日有万计。"（宋《僧传》卷八《神秀传》）为了

表示对神秀的“深切敬意”，武氏敕令在神秀曾经住过的湖北当阳山，修建一所度门寺，“以旌其德”。

武氏听神秀说，“禅宗六祖”慧能，比神秀更有“道行”。于是就一再派人去广东邀请慧能，慧能却“托病不出”。最后只好把慧能的“得法袈裟”弄到了京师，“则天见传信袈裟来，甚喜悦，于内道场供养”（见《历代法宝记》。据说，武氏后来又把这件袈裟转送给禅僧智诜，而以“摩纳袈裟一领，及绢五百匹”送给慧能（同上），作为交换。

在“礼敬”神秀（和慧能“法衣”）的同时，还请了几名禅僧，于“内道场供养”。武氏之所以如此的“礼敬”禅僧，不仅是自己能够“享受”“禅悦”的“法乐”，更重要的是要借助这些禅僧们的宗教影响，来美化自己和她的武周统治，欺骗和愚弄群众。

总之，佛经也好，禅僧也好，以及其他各种佛教什物也好，归根结柢，无非都是武氏在行使其“牧师职能”时可资利用的各种工具而已。

据记载，长安二年（702），武氏把一尊“高与身等”的合金佛像（和“九部乐”），从“大内”“请”了出来，在“彩乘象舆，羽卫四合”的簇拥和她的亲自参与下，“送至崇义坊招福寺”；“街中余香，数日不歇”（《酉阳杂俎续集》卷六《寺塔记》下）。可见当时闹腾得多么乌烟瘴气！

说来有点滑稽，以“菩萨”自命的武氏，居然也幻想“长生不老”。她让一个叫胡超的给她“合长长药，三年而成，所费巨万”（《资治通鉴》卷二〇六）。说到这里，不禁令人想起了另一件事：延载元年（694），有一个叫做韦什方的“嵩山人”，自称是东吴赤乌年间（238—251）生人！这就是说，他已经四百多岁了！对于这样一个吹破天的“大江湖骗子”，武氏居然“甚信重之，赐

姓武氏”，而且还封他为（正四品上阶的）“正谏大夫，同平章事”（同上书卷二〇五）。菩萨“应世”的武氏女皇，竟然又是如此的愚不可及！

5、敛钱铸大像

长安四年（704），夏，四月，武氏又心血来潮，决定在洛阳城北邙山的白司马坂，铸造一尊特大的佛像。因为预计耗费太大，光靠朝廷出钱有困难，她就决定向僧尼们摊派，让“天下僧尼”，每人每天出一文钱。这样，很快就敛到了“一十七万缗”。这是一件劳民伤财、毫无意义的事，一些比较正直的人士，纷纷出来表示反对。首先是（内史）狄仁杰，他上疏武氏，慷慨陈词：

> 今之伽蓝，制过宫阙，……功不使鬼，止在役人！物不天来，终须地出，不损百姓，将何以求！生之有时，用之无度，编户所奉，常若不充，痛切肌肤，不辞箠楚！游僧一说，矫陈祸福，翦发解衣，仍惭其少！亦有离间骨肉，事均路人；身自纳妻，谓无彼我！皆托佛法，诖误生人。里陌动有经坊，阛阓亦立精舍，化诱倍急，切于官征！法事所须，严于制敕！……逃丁避罪，并集沙门，无名之僧，凡有几万，……且一夫不耕，犹受其弊；浮食者众，又劫人财！臣每思惟，实所悲痛！……（两《唐书·狄仁杰传》；《唐会要》卷四九《像》）

这既是对武氏的痛切谏言，又是声讨佛教的檄文，揭露僧尼罪恶的控诉书。狄仁杰不愧是武周时代的一位志士仁人。

监察御史张廷珪上疏谏曰：

> ……陛下倾四海之财，殚万人之力，穷山之木以为塔，极冶之金以为像！……又，役鬼不可，唯人是营，通计工匠，率多贫窭，朝驱暮役，劳筋苦骨，箪食瓢饮，晨炊星饭，饥渴所致，疾疹交集！……又，营筑之资，僧尼是税，虽乞丐所

致，而贫阙犹多。州县征输，星火逼迫！或谋计靡所，或鬻卖以充！怨声载路，和气未洽。……且边朔未宁，军装日给，天下虚竭，海内劳弊！……（两《唐书·张廷珪传》；《唐会要》卷四九《像》）

这简直是在控诉武周统治了。张廷珪也不失为一位敢言之士。

成均祭酒李峤也上谏疏说：

……伏闻造像，税非户口，钱出僧尼，……终须科率，岂免劳扰！天下编户，贫弱者众！亦有佣力客作，以济糇粮；亦有卖舍贴田（!），以供王役！造像钱，见有一十七万余贯，若将散施，广济贫穷，人与一千，济得一十七万余户！拯饥寒之弊，省劳役之勤，……垂九霄之泽，收万姓之心，……（两《唐书·李峤传》；《唐会要》卷四九《像》）

这些义正词严的话，是对为害人民的佛教及其僧侣们的罪行的揭露与控诉，也是对武周统治下的那种“天下虚竭，海内劳弊”的社会黑暗和人民痛苦的有力申诉。而且，武周之世，“铸浮屠，立庙塔，役无虚岁”（《新唐书·苏环传》），可见武氏利用佛教为害人民，严重到了何等程度！

武氏向僧尼们派捐，自然也要招致这些人的不满。他们发牢骚说：“像无大小，惟在至诚，聚敛贫僧，人多嗟怨！”（《龙筋凤髓判》卷二《祠部》）僧尼们是专门伸手向别人要“布施”的，现在却要让他们掏腰包，自然要心疼了！但他们不直截了当地说他们舍不得往外拿钱，而是讲出了一个大“道理”：佛像不在乎大小，主要看你至诚不至诚。如果“至诚”，供养小像，也会有“大功德”；不“至诚”，造再大的像，也是白费。这就是僧尼们的本领：用冠冕堂皇的大道理，来掩饰他们内心的卑劣。

无论是臣下的谏言，还是僧尼们的抱怨，都阻止不住武氏女皇“彫苍生之财，崇不急之务”（张廷珪语。见《唐会要》卷四九

《像》）的行动。当年冬天，大像造成，女皇亲“率百僚礼祀”[①]。

由于武氏是如此的佞佛、媚佛，以致武周之世，“公私田宅，多为僧有”（《资治通鉴》卷二〇五），女皇治下的佛教僧侣，享有多么大的封建特权啊！

三、武则天与薛怀义

讲到武则天，就不能不说到她同薛怀义的关系。

薛怀义，本名冯小宝，原是洛阳街头的一个市井无赖。因“伟神形，有膂力”，先得幸于千金公主（高祖李渊第十八女），后来千金公主又把他“推荐”给女皇，说：“小宝有非常材用，可以近侍！”因得召见，“恩遇日深”，为了掩人耳目，便于出入“禁中”，武氏乃让这个无赖当了和尚，法名“怀义”。为了提高他的“身价”，又叫他改姓薛，同驸马薛绍（尚武氏爱女太平公主）“合族”，让薛绍认他做“季父”。同时，又叫他任“白马寺主”。这样，这个市井无赖便一下子“平步青云”，“一步登天”了！

> （他）出入乘御马，宦者十余人侍从；士民遇之者皆奔避，有近之者，辄挞其首流血，委之而去，任其生死。见道士则极意殴之，仍髡其发而去。朝贵皆匍匐礼谒，武承嗣、武三思皆执僮仆之礼以事之，为其执辔，怀义视若无人。多聚无赖少年，度为僧，纵横犯法，人莫敢言。右台御史冯思勗屡以法绳之，怀义遇思勗于途，令从者殴之，几死。……气盖一时，出百官上。[②]

---

① 见《佛祖历代通载》卷一二。按：造大像事，两《唐书》及《通鉴》都说，武氏采纳了狄、张谏言，“乃罢其役”。而两《唐书·李峤传》中，却又说“疏奏，不纳”。《通载》说：“是冬像成”，《唐会要》也把这件事列入《像》项里，说明是有“像”的。今从之。

② 薛怀义事，并见：《旧唐书·薛怀义传》；《新唐书·则天武皇后传》；《资治通鉴》卷二〇三、二〇四有关章节；《续通志》卷七一《后妃传·唐·则天武皇后传》。

炙手可热，凶焰万丈！真是小人得志，更加猖狂！

垂拱四年（688），二月，武氏毁乾元殿，修建明堂，要薛怀义监工，“凡役数万人”，“巨木率一章，千人乃能引”。十二月，“明堂成。高二百九十四尺，方三百尺，凡三层”。薛怀义“以功，拜左威卫大将军（正三品），梁国公（从一品）”。接着，武氏又让薛怀义监造一尊特大的夹纻佛像：“高九百尺，鼻如斗斛。”小拇指里，可以坐下几十个人！[①] 为了安放这尊佛像，在明堂北面，又修建了一所“天堂”。这所“天堂”刚一建成，便被一阵大风给刮倒了。接着再盖，“日役万人！采木江岭，数年之间，所费以万亿计，府藏为之耗竭。怀义用财如粪土，太后一听之，无所问”。“每作无遮会，用钱万缗，士女云集，又散钱十车，使之争拾，相踏践有死者！”一个面首奴才，竟如此可恶！而武氏为了一己之私欲，竟如此的不恤人力，不惜国帑，纵薛为恶，也实在可鄙！

薛怀义这个无赖，发现御医沈南璆亦为武氏所宠幸，便醋性大发，为了“泄愤”，一把火烧了“天堂”，并“延及明堂，火照城中如昼，比明皆尽”。而武氏不但不生他的气，还仍让他监工，再建两堂。

永昌元年（689），五月，以薛怀义为新平道行军大总管，将兵二十万，“北讨突厥”。结果是“不见虏”而还。

延载元年（694），二月，以薛怀义为代北道行军大总管，以宰相李德昭为长史、苏味道为司马，率领十八个将军和浩荡的大军，“以讨默啜”。“未行，虏退而止”。

薛怀义有多大能耐，武氏心里最清楚，而她竟让这个市井无赖充任“行军大总管”，这简直是拿军国大事当儿戏！同时她还让当朝宰相给这个无赖做幕僚，这简直是视大臣如僮仆！薛怀义仗

① 除见《资治通鉴》外，并见唐张鹭著《朝野佥载》卷五。

着武氏淫威，飞扬跋扈，但也有人根本不把他放在眼里，宰相苏良嗣就是这样难得的一人。据史书记载，有一天，薛怀义在“朝堂”碰到了苏良嗣，他仍然大模大样很不礼貌，这可惹火了苏良嗣，当即令左右人，把薛给扯了过来，一连打了几十个耳光。打得这个无耻小人抱头鼠窜，到武氏那里去告“枕边”状。武氏也只好无可奈何地对他说：你以后出入“北门”（王宫）好了，“南衙”（朝廷）乃是宰相们办公的地方，你可不要再轻易地往那里去啦。苏良嗣不愧是一位刚正宰相，怒打嬖幸，大快人心！

薛怀义这个市井无赖，终因“色衰爱弛”而失宠，最后被杀，“焚之以建塔”。既杀之，又“塔”之，再次暴露出武氏为人的忍而诈！

顺便指出，《旧唐书》把《薛怀义传》列入《外戚》传，是不伦不类的，因为，薛怀义充其量只能算是一个“佞幸”，并不是什么“外戚”。

第五节　唐玄宗与佛教

一、“中兴”而又致祸的唐玄宗

这里，也只略述玄宗的某些方面。

唐玄宗李隆基，是睿宗李旦的第三子（在位时间：712—756）。在有唐诸帝中，玄宗被史家认为是太宗、武氏之后较有作为的一个皇帝。又由于他是在结束了武周统治之后继位的一个较有作为的皇帝，所以他又被史家看作是一位“中兴”唐室的人物。初期玄宗较有作为，加上姚崇、宋璟等人的佐助（即《旧唐书》所谓的“开元之初，贤臣当国”），所以就开创了中古史上著名的“开元之治”，也就是有唐一代的全盛期。《旧唐书》形容“开元之

治”是“贞观之风，一朝复振”；“是烽燧不惊，华戎同轨，……冠带百蛮，车书万里”；“年逾三纪，可谓太平。”（《旧唐书·玄宗本纪下·史评》）《新唐书》描绘开元年间的“升平景象”说：

> 是时，海内富实，斗米之价钱十三；青、齐间，斗才三钱！绢一匹，钱二百。道路列肆，具酒肉以待行人；店有驿驴，行千里不持尺兵。……（《新唐书·食货志》）

《通典》说是“家给户足，人无苦窳；四夷来同，海内晏然”（卷一五《选举·历代制下》），王夫之评论“开元之盛”是“汉、宋莫及焉”（《读通鉴论》卷二二《玄宗》）。这些描绘，毫无疑问，都是有所夸张的。《新唐书》所描绘的，不过是一种“谷贱伤农”的景象；而《通典》所谓的“家给户足，人无苦窳”，显然说的是地主阶级的情况，广大的劳动农民决不会有这样的富庶景象。但是，开元继贞观、武周之后，继续处于相对稳定时期，生产上得到相当的发展，是完全可能的（甚至可以说是必然的）。这从人口的增长上也可以看出来。据两《唐书·地理志》记载，到开元二十八年（740），全国人口，共有户八百四十一万二千八百七十一，口四千八百一十四万三千六百九。人口已经超过了隋代（四千六百一万九千九百五十六）。而据《通典》（卷七《食货·历代盛衰户口》）的记载，到了天宝十四年（755），已有户八百九十一万四千七百九[①]，口五千二百九十一万九千三百九。人口有了更大的增长。人口的增长，标志着生产的发展。《通典》说这是“国家之极盛”时期，倒不是过分夸大的。

当然，之所以能够出现开元年间（在一定程度上说来）的繁荣景象，并不真的就是由于玄宗个人的“有作为”而创造出来的，

---

① 《唐会要》卷八四《户口数》说：天宝十三年，有户九百六万九千一百五十四。则多于《通典》的数字。

而是当时社会发展的必然结果。唐朝从开国到玄宗时，已经一百多年，在这个时期里，由于阶级矛盾还没有普遍激化到剧烈对抗的程度，统治阶级内部也还相对稳定（虽然其间曾经发生过武周“革命”，但那只是朝廷内部的矛盾和斗争，并没有发展为整个统治阶级内部的剧烈对抗），所以基本上一直处于和平发展时期。在这样一个相当长的和平时期里，广大人民群众得以辛勤劳动，休养生息，既发展了生产，也推动了其他方面（例如文化）各项事业的发展。唐玄宗“生逢其时”，正好继承了这一归根结柢是由人民群众劳动创造出来的历史成果。“前人栽树，后人乘凉。”所谓的“开元之治”，其实就是这么一种历史情况。

还应指出，封建王朝的统治，是靠压迫剥削农民阶级来维持的。有唐以来，阶级压迫始终存在（而且是日益加剧），封建统治阶级所占有的大量财富，是通过兼并土地、残酷剥削等手段，恣意掠夺农民而积累起来的。例如，武则天的女儿太平公主，不仅大量地强占肥沃土地，以致“田园遍于近甸膏腴”；而且还大作投机生意，“市易造作器物”，“殖货流于江、剑”。后因谋逆，“赐死”、“籍其家”时，“财货山积，珍奇宝物，侔于御府。马牧、羊牧、田园、质库，数年征敛不尽”。（《旧唐书·武承嗣传》附《太平公主》）玄宗时的奸相李林甫，“京城邸第，田园水硙，利尽上腴”。而玄宗还要把“林亭幽邃，甲于都邑”的“薛王别墅”，赏赐给他（同上书《李林甫传》）。这种兼并、掠夺的严重情况，也引起了玄宗本人的注意。他在天宝十一年（752）曾经下诏说：

> 王公、百官，及富豪之家，比置庄田，恣行吞并，莫惧章程。借荒者，皆有熟田，因之侵夺；置牧者，唯指山谷，不限多少。爰及口分、永业，违法买卖，或改籍书，或云典贴，致令百姓，无处安置。（《册府元龟》卷四九五《邦计部·田制》）

统治阶级不但采用兼并、诈骗等手段，巧取豪夺，而且还通过劳役、赋税等办法，肆意劫掠。贞观年间，已经出现了“顷年以来，疲于徭役，关中之人，劳弊尤甚”（《贞观政要》卷一〇《论慎终》〔贞观十三年，魏征上疏〕）以及“飞刍挽粟，十室九空，数郡萧然”（同上书卷九《议安边》）的惨淡景象。武周时，这种情况在继续发展着：

> 近缘军机，调发伤重，家道悉破，……四壁皆空！重以官典侵渔，……州县役使，十倍军机；官司不矜，期之必取，枷杖之下，痛切肌肤！（《旧唐书·狄仁杰传》）

到了唐玄宗时，由于“天子骄于佚乐，而用不知节；大抵用物之数，常过其入”（《新唐书·食货志》）。于是，“钱、谷之司，唯务割剥，回残、剩利，名目万端，府藏虽富，闾阎困矣”（《通典》卷六《食货·赋税下》）！

所有这些都表明了，有唐以来，统治阶级对于人民群众的压迫、剥削，是有增无已的，因而阶级矛盾和阶级斗争，也在不断地发展着（到了晚唐，就爆发了大规模的农民起义）。

在唐王朝由兴盛走向衰亡的过程中，唐玄宗可说是一个“承先启后”的人物。一方面，他承继唐初以来相对稳定的政治局面，开创了全盛期的“开元之治”，“中兴”了唐室；同时，由于他“骄于佚乐”，安不思危，首先在统治阶级内部酿成了两大离心力量（权阉与藩镇），从而也就加剧了阶级矛盾，终于导致了唐王朝的灭亡。这里，不妨略为叙述玄宗时开始出现的唐王朝统治阶级内部的两大离心力量——中央的权阉与地方的藩镇。

先说权阉。在中国历史上，宦官势力发展到予夺皇帝、执掌国柄的地步，只有唐代，而其“祸首”，就是唐玄宗。原来，唐太宗规定：“内侍省不立三品官”（《新唐书·宦官传序》）。宦官最高不能超过四品。而且，对于宦官的职守，也有规定，只让他们

看守宫门、打扫庭院和侍候帝、后吃饭；决不让他们干预朝政。武则天时，宦官人数有所增加。到了玄宗，问题突出了：

> 承平（日久），财用富足，志大事奢，不爱惜赏赐爵位。开元、天宝中，宫嫔大率至四万，宦官黄衣以上三千员，衣朱、紫（者）千余人。其称旨者辄拜三品将军，列戟于门。其在殿头供奉，委任华重；持节传命，光焰殷殷动四方。所至郡、县，奔走献遗至万计。……监军持权，节度返出其下。于是，甲舍、名园、上腴之田，为中人所名者，半京畿矣。……（同上）。

这也就是司马光所说的“明皇始隳旧章，是崇是长”（《资治通鉴》卷二六二）的基本情况。玄宗所信用的大宦官高力士，“善传诏令”，“四方奏请，皆先省后进，小事即专决”。（《新唐书·宦者列传·高力士传》。下同）以致“徼幸者愿一见如天人”。连东宫太子（即后来的肃宗），亦“兄事力士”，“它王、公主呼为翁，戚里诸家尊曰爷”，“踵至将相，自余承风附会……皆得所欲”。玄宗常说：“力士当上，我寝乃安。”天宝初，加力士为冠军大将军（正三品），进封渤海郡公（正二品）；天宝七年（748），加骠骑大将军（从一品）。随玄宗逃难到成都，又封为齐国公（从一品）。从此，首先在中央朝廷，开始出现了一股具有极大破坏作用的离心力量。他们掌握兵权，左右朝政，进退大臣，废立皇帝（据统计，文、武、宣、懿、僖、昭六帝，皆为宦官所立）。昭宗时的权阉杨复恭，甚至自称“定策国老”，称昭宗为“门生”（《新唐书·宦者列传·杨复恭传》）。宦官刘季述，简直像教训小孩子一样，一面用棍子在地上比画，一面数落昭宗说：“某日、某事，尔不从我（言），（其）罪一也！……”一直数落了几十条（《新唐书·宦者列传·刘季述传》）。唐文宗自叹“不如周赧、汉献”，因为，“赧、献受制于强诸侯”，而他则“受制于家奴”（《资治通鉴》卷二四

六)!《新唐书》总结宦官之祸说："……玄宗以迁崩，宪、敬以弑殒，文以忧偾，至昭而天下亡矣!"并尖锐指出，宦官之"祸始开元"(《宦者列传·序》)。可谓中肯之谈。

再看藩镇。中唐以后，统治阶级内部的另一离心力量，就是藩镇。正如宦官之祸"始开元"一样，藩镇之祸，也始玄宗。安禄山的兴起，便是玄宗养虎贻患的结果。从某种意义上说，安禄山有点类似高力士。高力士之后，权阉出；安禄山之后，藩镇兴。安史之乱，玄宗出奔，唐室几乎不保，而藩镇势力，便从此勃然而起了。史书称："安、史乱天下，至肃宗，大难略平，君臣皆幸安。故瓜分河北地，付授叛将，护养孽萌，以成祸根。乱人乘之，遂擅署吏，以赋税自私，不朝献于廷。……一寇死，一贼生，讫唐亡百余年，卒不为王土。"(《新唐书·藩镇传列序》)玄宗时兴起的藩镇，等于地方诸侯。他们拥兵自重，割据称雄。许多都是数州一镇，"既有其土地，又有其人民，又有其甲兵，又有其财赋。(《廿二史札记》卷二〇《唐节度使之祸》)。地方官吏，也都为他们所控制。特别是安史之乱后，"武夫、战将，以功起行阵、为侯王者，皆除节度使，大者连州十数，小者犹兼三四。所属文武官，悉自置署，未尝请命于朝。力大势盛，遂成尾大不掉之势。……迨至末年，天下尽分裂于方镇，而朱全忠遂以梁兵移唐祚"(同上)。推原祸始，仍在玄宗。

就这样，统治阶级内部相继出现了两股离心力量，一股在中央，就是权阉；一股在地方，就是藩镇。上下勾结，狼狈为奸，形成了对于唐王室上下夹攻的阵势。由于统治阶级内部矛盾的加剧，势必也要加重对劳动人民的压迫和掠夺，从而导致阶级矛盾的激化。而唐王朝，也就从此走上了由盛而衰的下坡路。

对于唐王朝说来，唐玄宗就是这样一个"中兴"而又致祸的皇帝。

二、唐玄宗对佛教的利用

唐玄宗，是个比较尊崇儒、道的人。对于佛教，他偏重于采取限制政策。在这方面，他曾经颁发了不少的诏书、敕文。例如：

《禁百官与僧道往还制》（《全唐文》卷二一）

《禁坊市铸佛、写经诏》（同上书卷二六）

《禁创建寺观诏》（同上）

《禁士女施钱佛寺诏》（同上书卷二八）

《分散化度寺无尽藏财物诏》（同上）

《禁僧道掩匿诏》（同上）

《禁僧道不守戒律诏》（同上书卷二九）

《括检僧尼诏》（同上书卷三〇。在这道诏书里，特别指出："僧尼数多，逾滥不少！"可见当时僧尼"逾滥"情况的严重。）

《禁僧俗往还诏》（同上诏书说："……或寓迹幽闲，潜行闾里。""或妄托生缘，辄有俗家居止。"尖锐地揭露了僧尼们的污秽行径。）

《禁僧徒敛财诏》（同上）

《澄清佛寺诏》（同上。佛寺也要"澄清"，可见佛寺一定是很不"清净"的。）

《令僧尼致拜父母诏》（同上。开元元年（713）二月，下诏"致拜父母"；四月，又下诏"罢致拜"。刚才两个月，就作罢了。）

《流僧人怀照敕》（同上书卷三四。这个怀照和尚，因为妖言惑众，故予流放，以示惩处。）

所有这些冠以"禁"字的诏、制、敕，总的精神，都是要对佛教（和僧尼们）的活动加以限制。这是一方面。另一方面，唐

玄宗同样的知道，光有儒、道，是肩负不起全部的“牧师职能”的，因此，还需要利用佛教来作补充。下面根据有关史料，简略叙述唐玄宗利用佛教的一些情况。

开元元年（713），玄宗敕令，用他的寝殿材料，修建安国寺的弥勒佛殿。

开元四年（716），印僧善无畏来华，玄宗请他住内道场，并尊之为“教主”。

开元八年（720），印僧金刚智来华[①]，玄宗召见，敕住慈恩寺。

印僧不空，自幼来华。住慈恩寺。

以上三僧，佛教史上称为“开元三大士”。中国佛教的密宗，就是由他们创建的（详见下文）。天宝五年（746），玄宗请不空住进鸿胪寺；又把他请进宫里，为玄宗授“灌顶法”。从此，唐玄宗也成了“菩萨戒弟子”。

开元十八年（730），西京崇福寺和尚智昇进所撰《开元释教录》二十卷。敕入大藏。

开元二十四年（736），玄宗把他的《御注金刚般若经》“颁行天下”。对此，张九龄、金紫光禄大夫、尚书右丞相等上表祝贺。玄宗诏复说：

> 僧徒固请，欲以兴教；心有所得，辄复疏之。今请颁行，仍虑未惬。（《全唐文》卷三〇《答张九龄等贺御注〈金刚经〉手诏》）

可见玄宗是经常读诵、研习《金刚经》的，不然，怎么能够“心有所得，辄复疏之”？而且，已经“颁行”，还“仍虑未惬”。足见玄宗对于佛教的“虔敬”。

开元二十六年（738），敕天下诸郡，立龙兴、开元两寺。

---

① 一说金刚智的来华时间是在开元七年（719）。

开元二十七年（739），敕天下僧尼，遇国忌日，就龙兴寺行道、散斋。千秋节，就开元寺祝寿。

开元二十九年（741），正月，河南采访使、汴州刺史齐澣奏请：僧、尼、道士、女冠等，有犯罪的，应按教规处理，“所由州、县官，不得擅行决罚，如有违越，请依法科罪”！“敕旨：‘宜依！’”（《唐会要》卷五〇《尊崇道教》）

天宝三年（744），四月，敕两京、天下州郡，取官物铸金铜天尊及佛像各一躯，分送开元观、开元寺。

天宝六年（747），敕天下僧尼属两街功德使。（祠部发的度牒，都要用白绫子做。）天下寺院择“真行”童子，每郡三人。

玄宗逃难到成都，有一个名叫英幹的和尚，向玄宗请求修建一所寺院。玄宗当即答应，并“御书”寺额为“大圣慈寺”；还“赐田一千亩”。寺成，“凡九十六院，八千五百区”（《佛祖统纪》卷四〇）。逃难皇帝，大为慷慨，“敕建”偌大一所寺院。而这个英幹和尚，可算是一个会发“王难财”的人。

上述情况表明，唐玄宗之于佛教，虽然不像武氏那样搞得乌烟瘴气，但他却同样是在积极利用佛教的。他不仅受“灌顶法”，做“佛弟子”，而且还“御注”佛经，宣讲教义。他一方面认为“僧尼数多，逾滥不少”，须要对他们进行“括检”（淘汰，甄别），也须要限制他们的活动；同时，却又允许僧尼们享有凌驾于法律之上的特权，僧尼犯法，可以逍遥法外，不受制裁；如有地方官吏对犯法僧尼绳之以法，反要被“依法科罪”。这种情况表明，他既要利用佛教，就不能不纵容僧尼。

关于唐玄宗，还有两件小事，不妨附带一提。

其一，天宝三年初，有人献给他一个刻有“天宝万载”字样的“金匮灵符”，于是他就决定：“改天宝三年为三载”（《唐大诏令集》卷四，唐玄宗《改天宝三年为载制》），还特地下了一道冠

冕堂皇的制文。同时大赦囚犯："其天下见禁囚徒，应杂犯死罪者，宜各降一等；自余，一切放免。"一个莫名其妙的（显然是献媚者伪造的）什么"金匮灵符"，弄得玄宗又是改年（直到肃宗至德三年二月，改"至德三载"为"乾元元年"，才算又改了回来），又是大赦，简直闹得不亦乐乎！

其二，有一个恒山方士，名叫张果，自称是"尧时侍中"，"于今数千岁"（《资治通鉴》卷二一四；《旧唐书·玄宗纪上》）。这个比武则天时的那个韦什方更能吹牛皮的江湖骗子，居然受到了唐玄宗的尊崇：派专人把张果请到了洛阳，"肩舆入宫"。对他"恩礼甚厚"，封他为银青光禄大夫（从三品），号"通玄先生"。堂堂的大唐皇帝，是多么的愚不可及！

谈到唐玄宗，不能不兼及另外反、正两个人物：高力士和姚崇。

高力士，上文已经提到，他是玄宗时炙手可热的大宦官。这个权阉，居然也要利用佛教假冒伪善。据《旧唐书》本传记载，高力士"资产殷厚，非王侯能拟"！一个宦官，竟然"富逾王侯"，其权势之大，可以想见。这个既富且贵的大宦官，还要大修庙宇，大肆聚敛。

> （他）于来庭坊造宝寿佛寺、兴宁坊造华封道观，宝殿、珍台，侔于国力！于京城西北截沣水作碾，并转五轮，日碾麦三百斛。

佛、道"并重"，两面讨好。截水作碾（"并转五轮"，既借水力，又借机械力。看来高太监手下，也有懂生产的人），巧于聚敛。但是，高太监并不以此为满足，他还有更为巧妙的"生财之道"：

> 初，宝寿寺钟成，力士斋庆之，举朝毕至。凡击钟者，一击百千；有规其意者，击至二十杵，少尚十杵。

撞钟一下，捐钱十万。有巴结、逢迎高太监的，竟一连撞钟二十

下，最少的也要撞十下。而且是“举朝毕至”，都来撞钟！这，既暴露出高太监的巧于聚敛（其实是敲诈），又暴露出当时满朝文武的丑相。“朝纲”如此，怎么得了！

姚崇，史称贤臣。政治上刚正不阿，思想上有唯物主义倾向。在那佛教云雾弥漫的开元年间，他独能对佛教持否定态度。他规劝玄宗，要以中宗时“倾国造寺”、“富户强丁，皆经营避役，远近充满”的情况为鉴戒，而不要过分地崇信佛教。他说：“但……使苍生安乐，即是佛身；何用妄度奸人，令坏正法。”（两《唐书·姚崇传》）他对那种“损众生之不足，厚豪僧之有余”的情况，深恶痛绝。他临死前，特别叮嘱他的儿子们，不要在他死后去多搞佛事。他说：

> 吾亡后，必不得为此弊法。若未能全依正道，须顺俗情，从初七至终七，任设七僧斋；若随斋须布施，宜以吾缘身衣物充，不得辄用余财，为无益之枉事。亦不得妄出私物，徇追福之虚谈。（同上）

他特别强调：“夫死者生之常，古所不免；彼经与像，何所施为。”显示出一种极为可贵的藐视宗教的无畏气概。

肃、代、德、顺四帝的佞佛情况，在此兼为叙及。

唐肃宗李亨（玄宗第三子。在位时间：756—761）：

即位伊始，即敕“天下寺观，各度七人”（《全唐文》卷四四《即位大赦文》）。

在灵武时，因为军用不足，宰相裴冕奏请售卖僧道度牒，以充军费，名之为“香水钱”。（朝廷鬻牒，自此始。）

至德元年（756），正月，和尚道平，“力劝议兵灵武，以图恢复”（见《佛祖统纪》卷四〇）。遂以道平为金吾大将军。同时，又召集一百个和尚到行宫来，朝夕念经，“祈祷”退敌。还敕令“白

衣诵经百纸，赐明经出身，为僧；纳钱百缗者，许请牒、剃度”（《通典》卷一一《食货·鬻爵》）。

至德二年（757），七月，诏令诸州僧道可以“纳钱”买官，不愿还俗做官的，可以购置田产、庄园，畜养奴婢（按照法令规定，本来不许僧道畜奴，由于“纳钱助国”，乃“破格”允许）。凡是能将十分之三的资财输纳“助国”的，其余十分之七，“并任终身自荫；身殁之后，亦任回与近亲”（《资治通鉴》卷二二四）。

乾元元年（758），肃宗把印僧不空请进宫里，为自己“灌顶”，并授“菩萨戒”。这个“胡僧不空”，由于是皇帝“戒师”，以致“官至卿监，爵为国公，出入禁闼，势移权贵”（同上）。真是炙手可热！

上元元年（760），他又下敕：僧尼朝会，不须称臣。于此可见，肃宗李亨，不但佞佛，而且佞僧。

唐代宗李豫（肃宗长子。在位时间：761—779）：

永泰元年（765），九、十月间，吐蕃兴兵，至于京畿，形势非常紧张。而这个代宗皇帝，不是积极地组织力量去抗击吐蕃，却从宫里拉出两车《护国仁王经》，分送资圣、西明两寺，还设置百尺高的“法座”，让和尚们一面讲，一面念。并让宰相以下文武百官，都去庙里“行香”、设斋；他自己也亲临“道场”、“行香”、礼敬。大敌当前，不思抵抗，却去庙里念经祈祷，求佛“保佑”，真是愚妄、昏庸到了极点！

为了表示“敬重三宝”，他诏令各地官吏，不得“捶辱”僧尼。他还经常请一百个和尚在宫里的“内道场”念经。这些给皇家念经的和尚，出入骑马，生活所需，全由朝廷供给。

大历二年（767），大宦官鱼朝恩，为了讨好代宗，表示要把代宗赏赐给他的一所庄园，改建为章敬寺，以为代宗的母亲章敬太后修荐“冥福”。代宗当然表示高兴。“于是穷壮极丽，尽都市

之财（按：《通鉴》胡注：“‘财’，当作‘材’。都市之材，谓材木积于都市者。”）不足用，奏毁曲江及华清宫馆以给之，费逾万亿！”（《资治通鉴》卷二二四）

大历三年(768)，“春，正月，乙丑，上幸章敬寺，度僧尼千人”（同上）。由于建章敬寺太劳民伤财，卫州进士高郢上书进谏说：

> ……臣谓悉力追孝，诚为有益；妨时剿人，不得无损。舍人就寺，何福之为！……殚万人之力，邀一切之报，其为不可亦明矣。……况用武以来十三年，伤者不救，死者不收，缮卒补乘，于今未已。夫兴师十万，日费千金，计十三年，举百万之众，资粮、屝履，取足于人，劳罢（疲）宛转，十不一在！父子兄弟，相视无聊，延颈嗷嗷，以役王命。纵未能出禁财赡螺寡，犹当稍息劳弊以噢休之。奈何戎虏未平，侵地未复，金革未戢，疲人未抚，太仓无终岁之储，大农有榷酤之敝，欲以此时兴力役哉?!……无寺犹可，无人其可乎?!（《新唐书》卷一六五《高郢传》）

可以说是痛切陈词，切中时弊。书上之后，没有等到答复，接着又再次上书：

> ……今兴造趣急，人徒竭作，土木并起，日课万工，不遑食息，擐笞愁痛，盈于道路，以此望福，臣恐不然！（同上）

这么好的意见，代宗却不采纳。真是一个既昏庸又刚愎的人。

代宗还先后颁发过如下一些维护、颂扬佛教的诏、敕等：

《禁僧尼道士往来聚会诏》）《全唐文》卷四六）

《禁断公私借寺观居止诏》（同上）

《答裴冕等表贺佛见光相手诏）（同上书卷四七）

《追赠不空和尚诏》（同上）

《答释良贲表进疏通经诏》（同上书卷四八）

《答天长寺沙门昙邃等表定新旧两疏诏》（同上）

《戒坛敕》（同上）

《迎大觉禅师敕》（同上）

《新翻护国仁王般若经序》（同上书卷四九）

《密严经序》（同上）

据说，代宗早先对佛教并不怎么热心。由于元载、王缙、杜鸿渐三人为相，而这三个人都非常佞佛，特别是王缙和杜鸿渐佞佛尤甚。王缙“不食荤血”，杜鸿渐“造寺无穷”（《资治通鉴》卷二二四）。在这些人的鼓动下（当然，这不过是一些外因），代宗也就成了一个非常佞佛的人。由于君臣竞相佞佛，以致“京畿良田、美利，多归僧寺”（同上）。在五台山造金阁寺，“铸铜为瓦，涂金于上，照耀山谷！计钱巨亿万”（《旧唐书·王缙传》）。为了让五台山的和尚们四出化缘更加方便，王缙给他们开出“中书符牒”，“令五台山僧数人，分行郡县，聚徒讲说，以求货利”（同上）。这样，上行下效，遂使“中外臣民承流相化，皆废人事而奉佛”，以致“政刑日紊”，（《资治通鉴》卷二二四）国事日非。

元载、王缙，身为宰相，却都非常的贪鄙。《资治通鉴》说：“元载、王缙秉政，四方以贿求官者，相属于门。”（《资治通鉴》卷二二五）王缙的老婆李氏[①]死后，王缙把一所住宅舍为佛寺，凡遇有节度、观察使入朝，他都把他们邀到这所佛寺里来，“讽令施财”，以帮助自己修缮庙宇（《旧唐书·王缙传》）。而且，王缙还“纵弟妹、女尼等广纳财贿，贪猥之迹，如市贾焉”（同上）。王缙在借佛敛财这一点上，简直是在步高太监的后尘！

元载的贪鄙，不下于王缙。大历十二年（777）三月，他被捕

① 李氏，原系左丞相韦济妻。济死，李私奔王缙家，缙纳之。实是姘妇，诡称为妻。

下狱，“籍没”其家时，竟抄出钟乳五百两，胡椒八百石，“它物称是”（《新唐书·元载传》；《资治通鉴》卷二二五）。

王缙、元载，如此贪鄙，却都还要以佛教相标榜，这既暴露了他们的狡诈，也暴露了佛教的虚伪。

唐德宗李适（代宗长子。在位时间：780—805）：

建中元年（780，德宗继位第一年），和尚圆照进《四分律疏》，德宗大为高兴，不但赐紫袈裟，还赐食邑三百户。

他还非常注意于佛寺、道观的保护。他曾下过《修葺寺观诏》，说：

> 释、道二教，福利群生，馆宇经行，必资严洁。自今州府寺观，不得宿客居住；屋宇破坏，各随事修葺。（《全唐文》卷五二）

《全唐文》卷五五里，还有德宗的一篇《大乘理趣六波罗蜜多经序》，内容也是吹捧佛教（与和尚）的。《新唐书》说，当时“僧尼帑秽，皆天下不逞，苟避征役，于乱人甚”。这些僧尼，“不耕而食，不织而衣，一僧衣食，岁无虑三万。五夫所不能致。举一僧以计天下，其费不赀”（《新唐书·李叔明传》）。所以当时有人主张，五十岁以上（有的主张六十四岁以上）的人，可以终身当和尚，其余的一律还俗，计口授田，同一般百姓一样负担赋税和劳役。德宗不采纳。结果，出现了这种情况：“民富者丁多，率为官、为僧，以免课役；而贫者丁多，无所伏匿。”（《资治通鉴》卷二二六）“故课免于上，而赋增于下。是以天下残瘁，荡为浮人，乡居地著者，百不四五。如是者迨三十年！”（《唐会要》卷八三《租税上》，宰相杨炎上德宗疏）佛教为害，一至于此！

唐顺宗李诵（德宗长子。在位时间：805年正月——七月）。顺宗短命，而且“病瘖”。但据说他于即位后，仍把一个名叫尸利的和尚请到宫中，表示“礼敬”。

第六节　唐宪宗迎佛骨与韩愈谏迎佛骨

一、宪宗迎佛骨

唐宪宗李纯（顺宗长子。在位时间：806—820），即位后，政治上，一反其父之道而行之。宗教上，非常的佞佛、媚佛，迎佛骨，便是这方面的突出表现。

关于迎佛骨这件事，两《唐书》及《资治通鉴》都有记载。事情的经过是这样的：据传说，凤翔法门寺的“护国真身塔”里面，有佛的一节手“指骨”。塔门，三十年开一次，“开则岁丰、人泰”。功德使把这件事上奏宪宗，宪宗决定“迎佛骨”。元和十三年（818）十二月，他派遣太监率领一群和尚，往凤翔法门寺“奉迎”；元和十四年（819）正月，将“佛骨”迎至京师长安。先在宫里“供奉”三天，然后“历送诸寺”，礼敬、供养。

> （在这期间，）王公、士民，瞻奉舍施，惟恐弗及！有竭产充施者，有燃香臂顶供养者！（《资治通鉴》卷二四〇；《旧唐书·宪宗纪》）

真是闹腾得乌烟瘴气！宪宗为了愚弄人民，竟不惜乞灵于一块（其实不知究为何物的）朽骨头，也实在是愚妄之极！宪宗曾说：他“嗣守丕业，虔奉昌图，听政之暇，澡心于此（按：指佛教），以为摄念之旨。”（《全唐文》卷六三《大乘本生心地观经序》）表明他是以佛教为其归心之处的。但同时，他却又幻想长生不死，则又以道教为“摄念之旨”。结果适得其反，四十三岁，就因“饵金丹，小不豫”而“暴崩”了。（宪宗之死，《旧唐书·宪宗纪下》说：“皆言内官陈弘志弑逆，史氏讳而不书。”）由于宪宗的佞佛，以致“天下常以三分劳筋苦骨之人，奉七分坐衣待食之辈”（《旧唐书·宪

宗纪上》)。佛教之为害，压迫、剥削之惨重，竟然到了如此的程度！

二、韩愈谏迎佛骨——兼论韩愈

韩愈（时为刑部侍郎）对于宪宗迎佛骨，很不以为然，乃上表“切谏”：

> 伏以佛者，夷狄之一法耳。自后汉时流入中国，上古未尝有也。……夫佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义，父子之情；……古之诸侯行吊于其国，尚令巫祝先以桃茢祓除不祥，今无故取朽秽之物，亲临观之，巫祝不先，桃茢不用，群臣不言其非，御史不举其失，臣实耻之！乞以此骨付之有司，投诸水火，永绝根本，断天下之疑，绝后代之惑。……佛如有灵，能作祸崇，凡有殃咎，宜加臣身！上天鉴临，臣不怨悔。（《昌黎先生集》卷三九）①

宪宗看了这份谏表，非常生气，即欲处愈以极刑，经宰相裴度、崔群等人说情，乃从宽处理，贬为潮州刺史。

在当时举朝佞佛的情况下，韩愈挺身而出，谏迎佛骨，是非常难能可贵的。特别是他最后表示的“凡有殃咎，宜加臣身”的那种无畏气概，尤为可贵。不过，从《谏迎佛骨表》里，可以清楚看到，韩愈完全是站在儒家的立场上来反对佛教（也就是站在世俗地主阶级的立场上来反对僧侣地主）的。这一点，韩愈在他的《原道》里，讲得更加清楚：

> ……今其法曰，必弃而君臣，去而父子，禁而相生养之

① 另，关于韩愈谏迎佛骨，两《唐书》、《唐会要》、《资治通鉴》等，也都有记载。

道，以求其所谓清净寂灭者。……今也欲治其心而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。……今也举夷狄之法而加之先王之教之上，几何其不胥而为夷也。……是故生则得其情，死则尽其常，郊焉而天神假，庙焉而人鬼飨！曰斯道也，何道也？曰斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，孟轲之死，不得其传焉。（《昌黎先生集》卷一一）

在讲了他的所谓“道”及其“道统”之后，提出了他认为应该对佛教采取的措施：

人其人，火其书，庐其居，明先王之道以道之，……其亦庶乎其可也。（同上）

在这里所表达的儒家立场，比起《谏迎佛骨表》来，更加具体、明白。韩愈是在以儒家排斥佛教，并坚决主张以儒家取代佛教。为了“证明”儒家思想的“正统”性，韩愈在《原道》里编造了一个所谓尧、舜、禹、汤……“以是”相“传”的“道统”。那末，究竟什么是这些儒家“圣人”“以是”“传之”的“道”呢？说穿了，无非就是仁、义、道、德（《原道》对此，也有所“阐发”）等儒家所宣扬的伦理观念和君、臣、父、子等儒家所维护的封建秩序，总之，也就是所谓“三纲”、“五常”之类。韩愈是以儒家的思想来反对佛教的思想。

从思想（世界观）上来说，韩愈责怪宪宗，迎佛骨时，没有能像“古之诸侯行吊”那样，先令巫祝“以桃茢祓除不祥”，就贸然地把佛骨迎来了。这是以一种鬼神观念反对另一种鬼神观念。所以，韩愈的反佛是极不彻底的。关于韩愈谏佛骨，王夫之评论说：“韩愈之谏佛骨古今以为辟异端之昌言，岂其然哉？”“……愚者方

沉酣于祸福，而又以祸福之说鼓动以启争，一彼一此，莫非贪生畏死、违害就利之情，竞相求胜。是恶人之焚林而使之纵火于室也，适以自焚而已矣。”（《读通鉴论》卷二五《宪宗》）这些话，也可算是中肯之谈。这里，不妨略为论及韩愈的为人。

作为一个历史人物，韩愈经过宋儒（欧、苏等人）的吹捧，是被拔高了。在这方面，苏轼的《韩文公庙碑》，可以说是一篇代表作。苏轼说：“匹夫而为百世师，一言而为天下法，是皆有以参天地之化，关盛衰之运，其生也有自来，其逝也有所为。”（《东坡后集》卷一五）简直把韩愈给神化了！又说韩愈：“文起八代[①]之衰，道济天下之溺，……”也是过分的吹嘘之词。以“文”来说，唐代的古文运动，并非自韩愈始，韩愈只能说是这一运动的继承者。韩愈以前，武周时的陈子昂，肃、代、德时期的元结、独孤及、梁肃等人，都是古文运动的先驱者。韩愈自己也承认：“国朝盛文章，子昂始高蹈！”可见，陈子昂才是唐代古文运动的带头人。而元结、独孤及、梁肃等人，在古文运动方面，也都对韩愈有过影响。《旧唐书·韩愈传》说：“大历、贞元之间，文士多尚古学，效扬雄、董仲舒之述作；而独孤及、梁肃，最称渊奥，儒林推重。愈从其徒游，锐意赞仰，欲自振于一代。”所以，韩愈，只能说是唐代古文运动的后继者，而并不是倡始人。只是由于他不仅以文章名家，而且以“道统”自诩，再加上宋儒的过分吹捧，所以名气就更大了。

至于说到他“道济天下之溺”，更是不符合史实的。因为，前已指出，韩愈的所谓“道”，不过是只有利于封建统治阶级而大有害于劳动人民的那一套儒家牌号的精神枷锁而已。如果把“济”改为“助”字，说他“道助天下之溺”，倒是更为符合历史真实一

① 指东汉、魏、晋、宋、齐、梁、陈、隋。

些。

韩愈在政治上是反对“永贞革新”的。“永贞革新”，固然是统治阶级内部的矛盾和斗争，但是，“永贞革新”的斗争目标，则是“内排宦官，外制方镇”。为此，它采取了一些“黜聚敛之小人，褒忠贤于已往，改革积弊，加惠穷民”等“自天宝以至贞元，少有及此者”的“独不利于弄权之阉宦，跋扈之强藩”（王鸣盛《十七史商榷》卷七四《顺宗纪所书善政》）的措施。这些措施一开始就遭到权阉与强藩的联合反对。加以，顺宗速死（仅带病在位几个月就死了），宪宗一即位，就大反永贞之政。结果，王叔文等人，或被杀害，或遭贬斥，为时仅六个来月（永贞元年正月至七月）的“永贞革新”，就以失败而告终。历史家认为：“总计叔文之谬，不过在躁，若求其真实，本无可罪。”（同上）可是，以“道学家”自居的韩愈，又是怎样对待这一历史事件的呢？他以幸灾乐祸的口吻评论“永贞革新”派：

> 君不见太皇亮阴未出令，小人乘时偷国柄；北军百万虎与貔，天子自将非他师！一朝夺印付私党（原注：“是岁五月，王叔文等以金吾大将军范希朝为左右神策、京西诸城镇行营节度使，以度支郎中韩泰为其行军司马，……”），懔懔朝士何能为！狐鸣枭噪争署置，睒睗跳踉相妩媚！……（《昌黎先生集》卷三《永贞行》）

一方面，咒骂王叔文等人执政为“小人乘时偷国柄”；另一方面，吹捧阉宦典兵为“天子自将非他师”，也就是视权阉如天子。一方面，吹捧权阉为“朝士”；另方面，咒骂王叔文等人（包括柳宗元、刘禹锡等在内）为“狐”、“枭”。韩愈的为人，于此已可想见。接着，他又就宪宗上台、王等失败，继续咒骂：

> 膺图受禅登明堂，共流幽州、鯀死羽！……一蛇两头见未曾，怪鸟鸣唤令人憎，蛊虫群飞夜扑灯，雄虺毒螫堕股肱！

……（同上）

咒骂得更加恶毒了！人们不禁要问：以儒家“道统”继承者自居的韩愈，为什么如此的仇恨“永贞革新”派、并要如此恶毒的咒骂他们呢？原来，王叔文等人所要打击的（一个方面）权阉，正是韩愈所要投靠的靠山！这里，不妨讲一段历史事实：贞元间，陇西公董晋，为汴州陈留郡节度使（驻节汴州）。权阉俱文珍为监军，韩愈为观察推官。就在这个时候，韩愈竟然巴结上了俱文珍。贞元十三年（797），俱文珍将回京师，韩愈在送俱的《序》里说：

> ……我监军俱公，辍侍从之荣，受腹心之寄，奋其武毅，张我皇威。……天子无东顾之忧，方伯有同和之美。十三年春，将如京师，相国陇西饮饯于青门之外，谓功德皆可歌之也。……（《昌黎先生外集》卷三《送汴州监军俱文珍序并诗》）

“皇威”要靠一个太监来伸“张”；有了太监的监军，就可以使“天子无东顾之忧”。多么令人作呕！然而，韩愈觉得作《序》还不够，他还要作诗来“歌”颂：

> 奉使羌池静，临戎汴水安，冲天鹏翅阔，报国剑铓寒！……（同上）

把一个权阉捧上了天[①]。而这些不知羞耻的阿谀奉承阉宦的《序》和诗，却出自“言必称尧舜”的韩愈的手笔。韩愈那副伪道学家的可憎面孔，在这里可算是暴露无遗了。韩愈是把俱文珍这类宦官当做自己“官运亨通”的靠山。而王叔文等人，却偏要打击他们，这岂不是要推倒自己往上爬的靠山吗？实在是可恨得很哪！韩愈之所以如此痛恨、咒骂王叔文等人，其原因就在这里。于此可

① 王夫之曾经说过：“宦者监军政于外而封疆危，宦者统兵于内而天子危。……”（《读通鉴论》卷二六《武宗》）而韩愈却对一个“监军”太监如此的吹捧，益见其识见、人品的低下！

见，在政治操守上，韩愈实在是不怎么样的呀！

明末思想家王夫之，说韩愈“所奉者义也，所志者利也”（《读通鉴论》卷二五《宪宗》）。这就是说，韩愈口头上所标榜的是“义”，而他内心里所追求的却是“利”。王夫之还说：“韩愈氏自诩以知尧、舜、孔、孟之传者，而戚戚送穷，淫词不忘，则人心士气概可知矣。”（同上书卷二六《武宗》）可谓中肯之谈。

其二，世界观方面。上文已经指出，韩愈在谏迎佛骨时，确表现出了一种战斗精神，但就世界观说来，韩愈不但是一个十足的唯心主义者，而且还有着极其庸俗的鬼神观念。下面，略举几例，以资说明。

他一到潮州，就演出了一幕“祭鳄鱼”的闹剧。且看他在《鳄鱼文》里是怎样说的吧：

> ……潮州刺史韩愈，使军事衙推秦济，以羊一、猪一、投恶溪之潭水，以与鳄鱼食而告之曰：……刺史受天子命，守此土，治此民，而鳄鱼睥然不安溪潭，……与刺史亢拒，争为长雄，刺史虽驽弱，亦安肯为鳄鱼低首下心，伈伈睍睍，为民吏羞，以偷活于此邪？且承天子命以来为吏，固其势不得不与鳄鱼辨！……今与鳄鱼约：尽三日，其率丑类南徙于海，以避天子之命吏；三日不能，至五日，五日不能，至七日，七日不能，是终不肯徙也，是不有刺史听从其言也；不然，则是鳄鱼冥顽不灵，刺史虽有言，不闻不知也。夫傲天子之命吏，不听其言，不徙以避之；与冥顽不灵而为民物害者，皆可杀！刺史则选材技吏民，操强弓毒矢，以与鳄鱼从事！必尽杀乃止，其无悔！（《昌黎先生集》卷三六）

堂堂一代“大儒”，朝廷命官，竟把一种浑浑噩噩的野生动物，当作“谈判”对象，要同他进行“谈判”（“辨”、“约”），已经是愚不可及了；而最后那种“选材技吏民，操强弓毒矢，以与鳄鱼从

事”的劲头，简直就是古代中国的“唐·吉诃德”了！“当今之世，舍我其谁”的道学家韩愈，竟是如此的迂滞，如此的迷信，真是令人啼笑皆非！不仅如此，他在潮州短短的一段时间里，还搞了不少“祭”鬼神的把戏。约计韩愈在潮州期间，除写了《鳄鱼文》之外，还写了以下几篇祭鬼神的文章：

《祭湖神文》

《祭止雨文》

《祭城隍文》

《祭界石神文》

《祭大湖神文》

这五篇祭神文章，总题目为《潮州祭神文五首》（《昌黎先生集》卷二二），写作于宪宗元和十四年（819）的夏秋间。在潮州是这样，到了袁州，还是大祭鬼神，写有：

《祭城隍文》

《祭仰山神文》

《又祭仰山神文》

这三篇祭神文章，总题目为《袁州祭神文三首》（同上），写作于元和十五年（820）。

被贬做地方官时，是这样的大祭鬼神，回到朝廷做了中央官，还是大祭鬼神：

《祭竹林神文》

《曲江祭龙文》（同上书卷三八）

这两篇文章，都是以“京兆尹兼御史大夫”的身分撰写的。不仅如此，连下了一场雪，他也要替宰相撰写一篇《贺雪表》（同上）。堂堂的儒学大师，简直成了巫祝、神汉了。所以，作为一个哲学唯心主义者的韩愈，尽管一方面从儒家的政治立场出发，曾表现出是一个佛教的反对者；而另一方面，从思想（世界观）上说来，

却又是佛教唯心主义的一个“同行”。大概由于这种原因吧，他到了潮州后不久，就同一个叫做大颠的和尚交上了朋友。他在潮州期间，曾先后给大颠和尚写过三封信。前两封信不长，不妨照录于此，以供参考：

> 愈启：孟夏渐热，惟道体安和。愈弊劣无谓，坐事贬官到此，久闻道德，切思见颜！缘昨到来，未获参谒；倘能暂垂见过，实为多幸！已帖县令，具人、船奉迎。日久伫瞻，不宣。愈白。（《昌黎先生集》卷二）

这封信，是元和十四年四月七日写的。过了两个月，六月初三日，又写了第二封信：

> 愈启：海上穷处，无与话言，侧承道高，思获披接！专辄有此咨屈，倘惠能降喻，非所敢望也！至此一二日，却归高居，亦无不可。旦夕渴望！不宣。愈白。（同上）

堂堂的反佛大儒，竟然除了和尚就“无与话言”者！韩愈对于一个尚属一般的和尚，已经是佩服得五体投地了！

第三封信，写于元和十四年七月十五日，文字较长，里面有这样的话：

> 至辱答问，珍悚无已！所示广大深迥，非造次可谕。”（同上）

收到大颠的一封回信，简直有点“受宠若惊”了！

> 倘能乘间一访。幸甚！旦夕驰望！愈闻道无疑滞，行止系缚，苟非所恋著，则山林闲寂与城郭无异。大颠师论甚宏博，而必守山林，义不至城郭，自激修行，独立空旷无累之地者，非通道也。劳于一来，安于所适，道故如是?!

大概是大颠不愿意到韩愈的官邸来，所以他就用一种完全是佛教僧侣的口吻进行“劝说”。在这里，韩愈确实已从唯心主义走向“公开的僧侣主义”了。

穆、敬、文、宣、懿、僖、昭宗同佛教的关系，在此一并叙及。

唐穆宗李恒（宪宗第三子。在位时间：821—824）：

长庆元年（821），穆宗亲制《南山律师赞》，既对道宣表示过分的颂扬，又表示他要“稽首归依肇律宗主”（《全唐文》卷六七）还派遣使者往五台山，斋僧万人。

长庆四年（824），十二月，徐州节度使王智兴，奏请于泗洲设置戒坛，度人为僧。出家者的“身价”，《旧唐书》说是：“凡僧徒到者，人纳二缗，给牒。”（《旧唐书·李德裕传》）《新唐书》说是：“愿度者，人输钱二千！”（《李德裕传》）（而《廿二史札记》则说是：“……每人纳二绢，即给牒。”（卷一九《度牒》，不悉何据）这个消息传出后，“于是四方辐凑，江、淮尤甚。智兴家赀，由此累巨万”（《资治通鉴》卷二四三）！浙西观察使李德裕，发现了这个问题，当即上书，奏请制止，说：“……自淮而右，户三丁男，必一男剔发，规影徭赋，所度无算。臣阅度江者，日数百；苏常齐民，十固八九。若不加禁遏，则前至诞月，江淮失丁男六十万。不为细变。”（《新唐书·李德裕传》）

穆宗得奏，又敕令停止。从这里也可以看出，度人出家，原来也是一项有利可图的买卖。僧尼出家，是有价格的；僧尼的身分证——度牒，是有价格的。所有这些看起来好像是挺“神圣”的什物，原来却都是一种买卖。而它的经纪人，就是朝廷和它的“边疆大吏”。

唐敬宗李湛（穆宗长子。在位时间：825—827）：

宝历元年（825），敕两街建立“方等戒坛”：左街安国寺，右街兴福寺。以中护军刘规为两街功德使。并令考试男女童子：男童，以能背诵五百纸经文为及格；女童，以背诵一百纸为及格。

《旧唐书·刘迺传》附《刘宽夫传》里，还记载了这么一个故事：

……陈岵进《注维摩经》，得濠州刺史。（左补阙刘）宽夫与同列因对，论之，言岵因供奉僧进经，以图郡牧。敬宗怒谓宰相曰："陈岵不因僧得郡，谏官安得此言！……"

谏官揭露陈岵用勾结供奉僧向皇帝进献佛经注解的手段以谋取官职的卑劣行径，这本来是对的，而唐敬宗却大发怒气，真是一个昏愚的皇帝！

宝历二年（826），六月，敬宗亲临兴福寺，听和尚文溆的"俗讲"（即演义式的通俗的宗教宣传），并称赞文溆讲得好。这一年，亳州发生了争购"圣水"事件。一些和尚造谣说，喝了"圣水"，可以治病。

（于是）数月已来，江南之人，奔走塞路。每三二十家，都雇一人（按：《新唐书》作"率十户僦一人"）取水，拟取之时，疾者断食荤血；既饮之后，又二七日蔬飧。危疾之人，俟之愈病。其水，斗价三贯！而取者益之他水，沿路转以市人。老、疾饮之，多至危笃！……（两《唐书·李德裕传》）

和尚们为了诈骗钱财（投机者更从中投机钻营），竟然不顾人民群众的死活。

唐文宗李昂（穆宗次子。在位时间：827—840）：

太和四年（830），祠部奏请：天下僧尼非正度者，允许申请给牒。于是申请者达七十万人！可见当时"私度"僧尼人数之多。

开成三年（838），三月，华严宗的澄观死了，文宗为之"辍朝三日"，"重臣缟素"。文宗撰写《华严四祖清凉国师像赞》（《全唐文》卷七五），宰相裴休，奉敕撰碑，极力颂扬澄观。

文宗曾下《条流僧尼敕》，说：

……黎庶信苦空之说，衣冠敬方便之门。……丁壮苟避于征徭，孤穷实因于诱夺！永言斯弊，宜峻科条。自今已后，京兆府委功德使，外州府委所在长吏，严加捉搦。不得度人

为僧尼，累有明敕，……擅有髡削，亦宜禁断。……（《唐大诏全集》卷一一三；《全唐文》卷七四）

开头两句，文宗脱口而出地泄露了一个“秘密”：“黎庶”们，“信苦空之说”；而“衣冠”（士大夫）之流，则只“敬”仰大乘菩萨们的“方便之门”。表明了：“信”奉“苦空之说”的，是百姓们的事；而统治阶级，则是“敬”仰大乘教义的“方便之门”的。此外，在这道敕文里，好像是要对僧尼们采取严峻措施了，可是，接着又说：

如闻两街功德使近有条约，不许僧尼午后行游。虽曰缁徒，无非赤子，有妨自遂，亦轸予怀！从今已后，午后任行！

两街功德使要禁止僧尼们午后外出乱跑，皇帝却觉得，这样限制，有些于心不安，而要让僧尼们“午后任行”，爱到哪去就到哪去。一方面要“条流”僧尼，一方面却又对僧尼们大开“方便之门”。文宗对于僧尼，还是“悉心照顾”的。文宗还谈到了试僧的问题：

试经，僧尼并须读得五百纸，文字通流，免有舛误；兼数内念（背）得三百纸，则为及格。京城敕下后，诸州府敕到后，许三个月温习，然后试练；如不及格，便勒还俗。

但有四种人，可以免试：

其有年过五十以上，筋力既衰；及年齿未至；（和）夙婴痼疾；并瘖聋跛躄，不能自存者，并不在试经限。

年纪老了，或者年纪还小，以及痼疾、残废者（按照佛教戒律的规定，这两种人是不许出家的），都可免试。再一种人，也可免试：

若有戒律清高，修持坚苦，风尘不染，徒众共知者，亦不在试经限。

这里又表现出了文宗对于佛教“高僧”的敬仰与尊崇。接下去，又严格了：

天下更不得创造寺院；普通兰若等，如因破坏，即任修

葬。……况一夫不耕，人受其饥；一女不织，人受其寒。安有废中夏之人，习外夷无生之法？略期疏涤，用洁源流；俾尔齐甿，去末归本。……

最后几句，好像是要取缔佛教的样子，但文宗朝，并不曾有取缔佛教的举动，又不过是说说作作样子罢了。同时也反映出，这道敕书充满了矛盾。

唐宣宗李忱（宪宗第十三子。在位时间：847－859）：

会昌六年（846），四月（三月，甲子，武宗死；丁卯，宣宗即位，未改元），杖杀道士赵归真、刘玄靖等十二人，因为他们鼓动武宗毁废佛教。表明宣宗一上台，就急不可待地要为佛教“出气”了。

会昌六年，五月，赦天下。敕上京两街，除旧留两寺外，更各增置八寺。僧尼，依前隶功德使，不隶主客。（武宗废佛时，规定留下的僧尼不再隶属祠部，而隶属于鸿胪寺，表示佛教是外国教，僧尼是外国人。现在又改回来了。）所度僧尼，仍令祠部给牒。

大中元年（847），闰三月，下敕恢复废寺，说：

> 会昌季年，并省寺宇，……厘革过当，事体未宏；其灵山胜境，天下州府，应会昌五年四月所废寺宇，有宿旧名僧，复能修创，一任住持。所司不得禁止。（唐宣宗：《复废寺敕》，《全唐文》卷八一；两《唐书·宣宗纪》；《唐会要》卷四八《议释教下·寺》。）

大中二年（848），正月三日，敕：上都除元置寺院外，每街再各添置寺院五所；东都共添五所。其中，僧寺三所，尼寺二所。每寺度五十人。其益、荆、扬、润、汴、并、蒲、襄等八道，除元置五所寺院外，再各添置寺院一所；其所置僧寺，合度三十人。诸道管内各州，凡是没有寺院的地方，都应建置僧、尼寺院各一所，每寺度三十人。五台山应置僧寺四所，尼寺一所；有现存者，

即加修饰。每寺度五十人。

大中五年（851），正月，又下诏：京畿及各郡、县，士庶有愿意修建寺院的，不要禁止；并允许他们招度僧尼，以便住持、管理庙宇。

宣宗在全国各地大修寺庙的同时，还特意下敕《重建总持寺》：

> 朕以政闲赏景，幸于庄严，其寺复殿重廊，连甍比栋，幽房秘宇，窈窕疏通，密竹翠松，垂荫濯秀。……藩邸之时，游此伽蓝，睹斯胜事。其总持寺，大业中立，规制与庄严寺正同。今容像则毁，忍草随荒，香径芜侵，尚存基址。其寺宜许重建，以副予心！（《全唐文》卷八一）

庄严寺是那样的“庄严”，建于隋代的总持寺，其“规制与庄严寺正同”，毁废了实在可惜，“宜许重建，以副予心”。宣宗不愧是一个“护法”皇帝。

六月，进士孙樵，对宣宗的大事建寺、度僧，提出了意见：

> 百姓男耕女织，不自温饱，而群僧安坐华屋，美衣、精馔，率以十户不能养一僧！武宗愤其然，（胡注：“愤其然，犹言愤其如此也。”）发十七万僧，（胡注：“言使僧长发复为齐民也。”）是天下一百七十万户始得苏息也。陛下即位以来，修复废寺，天下斧斤之声，至今不绝！度僧，几复其旧矣。陛下纵不能如武宗除积弊，奈何兴之于已废乎？……愿早降明诏：僧未复者勿复，寺未修者勿修。庶几百姓犹得以息肩也。（《资治通鉴》卷二四九）

孙樵的正确意见，宣宗却不采纳。同年七月，中书门下奏道：

> 陛下崇奉释氏，群下莫不奔走！恐财力有所不逮，因之生事扰人。望委所在长吏，量加撙节。……乡村佛舍，请罢兵日修。（胡注：“时用兵以复河、湟。”）（同上）

皇帝“崇奉”，“群下奔走”，这就是所谓“上行下效”。由于边远用兵，宣宗才同意暂停乡村佛寺的修建。而到了同年十月，由于“边事已息”，其“州府诸寺尚未毕功”的，“望且令成之”（同上）。可见 宣宗修建寺庙的心情，是多么的殷切！

大中十年（856），十一月，宣宗下敕，在灵感寺和会善寺设置两所戒坛，僧尼们要受戒的，都应给予“公凭”，让他们到两戒坛去受戒。还敕令在“两京各选大德十人主其事”（同上）。王夫之曾说：“宣宗忌武宗君、相（按：相，指李德裕），而悉反其政，浮屠因缘以复进。”（《读通鉴论》卷二六《武宗》）事实确是如此。可以说，宣宗是宪宗以后最佞佛的一个皇帝。

被宣宗称为“真儒者”的宰相裴休，“家世奉佛”，而“休尤深于释典”（两《唐书·裴休传》）。他于公务之暇，常到附近寺院里去同和尚们讲论佛教教义。中年以后，吃常素。书房里摆着香炉、佛经，经常焚香、念诵。“时人重其高洁，而鄙其太过。”（同上）

唐懿宗李漼（宣宗长子。在位时间：860—874）：

懿宗这个濒临末代的皇帝，又是一个非常佞佛的人。咸通三年（862），四月，敕于两街的慈恩、荐福（左街）、西明、庄严（右街）四所寺院里，各设戒坛一处，连续“度人”二十一天。还在他的一个宫殿里筑设戒坛，为宫内的僧尼门授戒。他还常到各地佛寺“巡幸”，“施与无度”。在宫里斋僧，他亲自“唱经”。

咸通十二年（871），五月，懿宗“幸”安国寺，赐给两个和尚（重谦、僧彻）高达两丈的沉香木、檀香木讲座各一个；并“设万人斋”。

特别是，他也学宪宗的样，决定重演一场“迎佛骨”的闹剧。有人谏止，他竟说：“朕生得见之，死亦无恨！”表示非迎不可。

咸通十四年（873），三月，懿宗派遣使者和两街僧人，往凤翔法门寺迎佛骨。关于这件事，《资治通鉴》是这样记载的：

……广造浮图、宝帐、香舆、幡花、幡盖以迎之；皆饰以金玉、锦绣、珠翠。自京城至寺三百里间，道路车马，昼夜不绝。夏，四月，壬寅，佛骨至京师，导以禁军兵仗、公私音乐，沸天烛地，绵亘数十里！仪卫之盛，过于郊祀；元和之时，不及远矣！富室夹道为彩楼及无遮会，竟为侈靡。上御安福门，降楼膜拜，流涕沾臆！赐僧及京城耆老尝见元和事者金帛。迎佛骨入禁中三日，出置安国、崇化寺。宰相已下，竞施金帛，不可胜纪！……（卷二五二；两《唐书·懿宗纪》）

《旧唐书·懿宗纪》还说："四月八日，佛骨至京，自开元门达安福门，彩棚夹道，念佛之音震地！"搞得比宪宗时还要乌烟瘴气。（只是由于没有像韩愈那样的人出来"谏迎佛骨"，所以这一次的"迎佛骨"，也就不大为世人所知。）懿宗还特意为"迎佛骨"事下敕说："朕……尊崇释教，……迎请真身，为万姓祈福。"（《旧唐书·懿宗纪》）迎佛骨，分明是扰害百姓的举动，哪里是什么"为万姓祈福"！

懿宗由于"奉佛太过"，以致"怠于政事"，也曾引起了一些正直之士的不满。尚书右丞李蔚，就曾对懿宗的过分佞佛，上过谏疏，他历举狄仁杰谏武则天、姚崇谏中宗、辛替否谏睿宗等不宜过分佞佛的先朝往事，说："臣每览斯言，未尝不废卷而太息，痛其言之不行也！"（两《唐书·李蔚传》）要求懿宗"营缮之间，稍宜停减"（《旧唐书·李蔚传》）。谏议大夫裴坦，也曾疏谏懿宗："不宜过兴佛寺，以困国力。"（同上）懿宗对于这些忠谏，表面上"优诏嘉之"，实际上并不采纳。《旧唐书》说他"所昵者桑门"。可见他是何等的佞佛！

唐僖宗李儇（懿宗第五子。在位时间：874—888）：

僖宗这个曾因伟大的黄巢农民革命军攻进长安而做了又一个

"逃难"(也是逃至成都)皇帝的人,根据记载,也是一个佞佛的人。

广明元年(880),十二月五日,从根本上摧毁了唐王朝的伟大的黄巢农民革命军,攻进了唐王朝首都长安。已于两天前(十二月三日)仓皇逃出长安的僖宗,于中和元年(881)正月,逃到成都。他到成都后,就把一个名叫知玄的和尚,请到驻处,谈论佛经。

中和三年(833。时僖宗仍在成都),僖宗听说泰山有一个名叫大行的和尚,念诵《阿弥陀经》很有"功夫",便赏给这个和尚赐号,叫做"常精进菩萨";并赐爵"开国"。他还下诏,把成都的一所道观(玄中观),改名为青羊宫。

僖宗时,翰林学士刘允章(此人曾任过东都洛阳的留守。黄巢攻进洛阳时,他曾向农民军投降),曾上书僖宗,痛切陈词,说当时"国有九破",而其中的第"五破",便是"广造佛寺"①。可见当时因皇帝佞佛而造成的危害是多么严重!

唐昭宗李晔(懿宗第七子。在位时间:888—904):

昭宗这个唐王朝的末代皇帝(哀帝李柷,年仅十三岁,完全是朱温手掌里的一个小玩物,根本算不上是一代皇帝),在那样坎坷的遭遇里,竟还有闲心佞佛。他不仅曾把两街的僧、道召到内殿去谈论佛、道,敕在鸠摩罗什译经的地方重建草堂寺,而且还曾敕令天下寺观,设斋行道,禁止民间屠钓。

综观以上情况,可以看到,有唐一代的二十个皇帝(包括武周,不算哀帝)中,除了武宗李炎是反佛的(见下文)以外,其

① 《直谏书》,"九破"全文是:"国有九破,……终年聚兵,一破也;蛮夷炽兴,二破也;权豪奢僭,三破也;大将不朝,四破也;广造佛寺,五破也;赂赌公行,六破也;长吏残暴,七破也;赋役不等,八破也;食禄人多,输税人少,九破也。"(《全唐文》卷八〇四)

佘都是佞佛的（尽管有程度上的不同）。他们佞佛，是自欺，更是欺人。他们妄想利用佛教来维护他们的王朝统治于千秋万代。但是，社会历史的发展，是不以任何人的意志为转移的。不管他们是如何地佞佛、媚佛，而“佛”终究还是“保佑”不了他们，他们的王朝，终究还是要被农民革命的风暴所摧毁。

第七节　唐武宗的灭佛

一、武宗灭佛的原因

唐武宗李炎（穆宗第五子。在位时间：841—846），是有唐一代二十个皇帝中唯一的一个坚决反佛的皇帝。武宗反佛，大致有两个方面的原因：

其一，阶级的原因，也就是主因。这就是，入唐以来，由于得到了朝廷的大力扶持，佛教有了很大的发展，因而佛教的势力和影响，也就越来越大，正如武宗废佛敕里所说的：“僧徒日广，佛寺日崇，劳人力于土木之功，夺人利于金宝之饰；……坏法、害人，无逾此道！”（《旧唐书·武宗纪》）说明僧侣地主的势力，已经发展到威胁以皇帝为代表的世俗地主利益的地步了（当然，皇帝是代表包括僧侣地主在内的整个地主阶级的，但是，他首先是代表世俗地主阶级的，当僧侣地主的利益威胁到世俗地主利益的时候，皇帝自然要出来维护世俗地主的利益）。“坏法、害人，无逾此道！”“坏”世俗地主之“法”，“害”世俗地主之“人”（这里，且就经济上的利害冲突而言；若说佛教之为害，那首先深受其害的，自然还是广大的劳动人民），莫此为甚了。因此，必须采取断然措施，来解决这个问题。

其二，个人的原因，也就是助因。这就是，武宗由于幻想

“长生”而偏信道教，所以非常讨厌佛教。据《旧唐书·武宗纪》记载（《唐会要》的记载大致相同），武宗在藩时，就很喜欢道教瞎吹的那一套“长生之术”。即位不久，就召集道士赵归真等八十一人到宫里来，在三殿修“金箓道场“，武宗亲到三殿，于“九天坛”受“法箓”。会昌五年（845），正月，武宗还敕建“望仙台”于南郊，七月“功毕”，“望仙楼”及廊舍共五百三十九间。以道士赵归真为右街道门教授先生。封衡山道士刘玄静为银青光禄大夫、崇文馆学士；为之治崇玄馆，置吏，铸印。武宗本名瀍。道士们对他说，唐以“土”德，宜火不宜水。于是就于会昌六年（846）三月（临死之前），下诏改名炎。武宗本来对佛教就没有好感，再加上赵归真、刘玄静等人从旁煽动，就更增加了他对佛教的厌恶①。

基于上述两方面的原因，武宗便决心灭佛了。

二、灭佛的结果

武宗灭佛，分三步走：

1、会昌五年（845），四月，敕祠部检括天下佛寺、僧尼的数字，对佛教寺、僧进行调查统计，为灭佛作准备。检括结果，全国共有大、中寺院四千六百所，小的庙宇（招提、兰若）四万所；僧尼二十六万五百人（实际上，不止此数）。据《唐会要》卷八四《户口数》记载，唐武宗会昌元年（841），全国有户四百九十五万五千一百五十一②。则僧尼二十六万五百人这个数字，就是相当大

① 王夫之曾说：“武宗听道士赵归真之说而辟佛，以邪止邪，非贞胜之道，固也。”（《读通鉴论》卷二六《武宗》）说明道士之煽动，确是武宗灭佛的一个重要原因。

② 《新唐书·食货志》说：武宗初即位时，有户二百一十一万四千九百六十；到了会昌末年，户数增加到四百九十五万五千一百五十一，同于《唐会要》记载的数字。按照《新唐书》的说法，五六年间，户数竟增长了一倍多，这是不可能的。因此，《新唐书》说的会昌初年户的数字，是可疑的。

的了。

2、同年七月，下敕并省天下佛寺。敕令：两都两街，各留寺二所，每寺留僧三十人。上都（长安）左街留慈恩寺和荐福寺，右街留西明寺和庄严寺。其节度、观察使治所及同、华、商、汝州，各留寺二所，分三等：上等留僧二十人，中等留十人，下等五人。其余所有僧尼，都勒令还俗。紧接着又下诏：东都（洛阳）止留僧二十人；诸道，留二十人者减半，留十人者减三人，留五人者更不留。所留僧尼，皆隶主客（鸿胪寺），不隶祠部（祠部掌管天地、宗庙大祭；鸿胪寺掌管朝贡客使。让僧尼隶属鸿胪寺，表示不再把他们当中国人看待了）。所有非保留的大小寺院，一律限期拆除，并派遣御史分道监督。拆毁寺院的财货、田产，一律没收。所有废寺的铜像、磬、钟，统统收缴盐铁使，销毁铸钱。所有铁像，交给本州，铸做农器。金、银、输石等像，销付度支（财政部）。其衣冠士庶之家所有的金、银、铜、铁等像，敕出后，限于一月之内，一律缴官；如有违反，由盐铁使依禁铜法处分。保留寺院，依旧不动。从对于金属佛像、法器的处理上看来，武宗的这些措施，确是有利于发展生产和增加国家的财政收入的。

3、同年八月，下诏：一方面，宣布废佛结果；同时“陈释教之弊，宣告中外”。

废佛结果：凡废毁大、中寺院四千六百多所，小的庙宇（招提、兰若）四万多处。还俗僧尼、充两税户的[①]，二十六万五百人；没收肥沃良田数千万顷[②]。解放寺院奴婢、充两税户的，十五万人。

---

① 《唐会要》卷八三《租税上》记载：德宗时，宰相杨炎，改革（租、庸、调）税制，立两税法：“居人之税，秋、夏两征之。……夏税无过六月，秋税无过十一月。”（并见两《唐书·食货志》）

② 《旧唐书·武宗纪》说是“收膏腴上田数千万顷”；《资治通鉴》卷二四八说“收良田数千万顷”；《新唐书·食货志》说“田数千万顷”。

从没收良田和解放奴婢这两项成果中，可以充分看到，当时佛教寺院的经济势力，已经膨胀到了何等程度。占有那末多的土地[①]和奴婢，僧侣地主的势力，确实已经严重威胁到世俗地主的利益了。《唐会要》（卷八六《奴婢》）。还说，为了防止官吏、豪富藏匿寺院奴婢，还规定，凡是有这种情况的，敕下后，一律主动自首，否则，一经揭发，不管是官是民，一律处以极刑。其揭发人，每人赏钱十万，先从官钱支付，然后再从犯事人家的罚款中填补

会昌五年八月诏书的“陈释教之弊”，则说：

> 朕闻三代之前，未尝言佛，汉魏之后，像教浸兴。是由季时，传此异俗，因缘染习，蔓衍滋多，以至蠹耗国风而渐不觉，诱惑人意而众益迷！洎于九州山原，两京城阙，僧徒日广，佛寺日崇，劳人力于土木之功，夺人利于金宝之饰。遗君亲于师资之际，违配偶于戒律之间，坏法、害人，无逾此道！且一夫不田，有受其饥者；一妇不蚕，有受其寒者。今天下僧尼不可胜数，皆待农而食，待蚕而衣。寺宇、招提，莫知纪极！皆云构、藻饰，僭拟宫居！晋、宋、齐、梁，物力凋瘵，风俗浇诈，莫不由是而致也。……朕博览前言，旁求舆议，弊之可革，断在不疑。……惩千古之蠹源，成百王之典法，济人利众，予何让焉！……驱游惰不业之徒，已逾十万；废丹臒无用之室，何啻亿千！……（旧唐书·武宗纪》）[②]

这道诏书，实际上是一份声讨佛教为害人民的檄文，义正词严，非

---

① 据两《唐书·地理志》记载，开元二十八年（740），户部计帐，凡应受田一千四百四十万三千八百六十二顷一十三亩，则武宗灭佛时没收寺院土地的数字，超过了开元末年全国应受田的总数，显然是夸大了。另，唐武宗灭佛事，《太平御览》也有记载。

② 另见：《资治通鉴》卷二四八、《唐会要》卷四八《议释教下·寺》和卷八六《奴婢》。

常有力。在这道诏书里，还具体列举了这次灭佛的实际成果（即废毁寺院、没收土地、还俗僧尼、解放奴婢等数字），这也就是这次灭佛的直接结果。与此同时，武宗灭佛，在打击、削弱佛教的势力和影响方面，意义也是巨大的。对于某些教派来说，经过这次打击之后，可说是一蹶不振了。虽然武宗灭佛之后一年多（会昌五年〔845〕七月，武宗灭佛；大中元年（847）闰三月，宣宗下敕恢复佛教），即又下敕恢复佛教，但此时的佛教，已“今非昔比”，它已“元气大伤”，很难“复原”了。所以，武宗虽然是未采取行政手段同佛教作斗争，但它对于佛教（也就是对于僧侣地主）的打击，却是非常沉重的，它的影响也是相当深远的。武宗灭佛，虽然就其性质说来，它仍属于统治阶级内部的矛盾和斗争，但其所产生的结果，即大大地削弱了佛教势力和影响，却是对人民群众有利的（特别是十五万寺院奴隶的解放）。

第八节　唐末农民大起义，摧毁了唐王朝，也削弱了佛教

中唐以后，随着上而权阉、下而藩镇的更加腐朽、更加贪残的两股封建势力的出现，不仅加剧了统治阶级内部的矛盾和斗争，同时也加重了对于劳动人民的压迫和掠夺，从而也就更加激化了统治阶级同人民群众之间的矛盾和斗争。到了晚唐，这种情况愈加严重。由于官僚、豪富的肆意兼并和掠夺，到了懿宗的时候，连朝廷也对“富者有连阡之田，贫者无立锥之地”（《旧唐书·懿宗纪》）的严重情况感到吃惊了。这个时候，不仅广大的穷苦农民无以为生，就连一些中小地主，也因官僚、豪富的恣意兼并、掠夺而倾家荡产了。下面这段饱含辛酸的话，就充分反映了这种情况：

咸通中，荆州有书生号“唐五经”者，……常谓人曰：不

肖子弟有三变：第一变为蝗虫，谓鬻庄而食也；第二变为蠹鱼，谓鬻书而食也；第三变为大虫，谓卖奴婢而食也。（《北梦琐言》卷三）

拥有庄园和奴婢的人，显然不是很小的地主，竟也“变”成了连书籍都要卖掉的破落户，则当时兼并、掠夺的剧烈程度，当可想见。中小地主尚且如此，一般劳动人民的处境，就更可想而知了。上文提到的、说“国有九破”的那个刘允章，在他上给僖宗的《直谏书》里，还谈到了“民有八苦”。他说：

今天下苍生，凡有八若，陛下知之乎？官吏苛刻，一苦也；私债征夺，二苦也；赋税繁多，三苦也；所由乞敛，四苦也；替逃人差科，五苦也；冤不得理，屈不得伸，六苦也；冻无衣，饥无食，七苦也；病不得医，死不得葬，八苦也。（《全唐文》卷八〇四）

之后，又痛切地指出：

天下百姓，哀号于道路，逃窜于山泽，夫妻不相活，父子不相救。百姓有冤，诉于州县，州县不理；诉于宰相，宰相不理；诉于陛下，陛下不理。何以归哉！

真是到了哭诉无门、走投无路的地步了！这种统治阶级不能照旧地统治下去，百姓更是无法继续生活下去的状况，必然要导致社会革命的爆发。唐末的农民大起义，正是在这种社会背景下爆发的。综计唐末的农民起义，主要有以下几起：

（一）浙江裘甫起义。大中十三年十二月（860年一月。此时宣宗刚死，懿宗初即位），浙东地区爆发了以裘甫为首的农民起义。人数由一百来人发展到了几万人。先后攻克象山、剡县（今浙江嵊县）、上虞、余姚、慈溪、奉化、宁海等县城。裘甫自称“天下都知兵马使”，建元“罗平”，铸印“天平”。“大聚资粮，购良工，治器械，声震中原！”（《资治通鉴》卷二五〇）（这一起义，历时

七个月。一说两个多月。）

（二）桂林戍卒起义。懿宗咸通八年（867），七月，爆发了以（粮料判官）庞勋为首的、家在徐州、远戍桂林的戍卒起义。起义的直接原因是，这批远离家乡的戍卒，原定三年代回，结果，已经六年，仍不代回，因而激起了兵变。从桂林一直打到徐州。沿途的穷苦农民，“至父遣其子，妻勉其夫，皆断钼首而锐之”（同上书卷二五一），以“争赴”起义军。人数由几百人发展到了二十多万人。声势浩大，所向“克捷”。（这一起义，历时十四个月。）

（三）王郢起义。僖宗乾符二年（875），四月，浙西地区又爆发了王郢（原为浙西狼山[①]镇遏使）的起义。人数由六十九人发展到上万人。先后攻克苏、常、台州等地。（这一起义，历时近两年。）

（四）黄巢大起义。这是唐末最伟大的一次农民起义，也是中国农民战争史上最光辉的一页。唐僖宗乾符元年（874）年底，濮州（今山东濮县）人王仙芝，聚众数千，于长垣（今河南长垣县东北）起义。紧接着，冤句（今山东曹县北）人黄巢，也聚众数千，起义响应。不久，王仙芝败死，黄巢被推举为冲天大将军。农民军在黄巢的领导下，人数由几千人发展到了六七十万以上。他们以摧枯拉朽之势，驰骋于两河上下，大江南北，从中原一直打到广州，又从广州一路北上，攻无不克，所向披靡。于僖宗广明元年（880）十一月十七日，攻克唐王朝的东都洛阳。“留守刘允章帅百官迎谒”（《资治通鉴》卷二五四；两《唐书·黄巢传》）。“闾里晏然”（同上）。农民军攻克洛阳后，乘胜西进，于同年十二月五日，攻克唐王朝首都长安。（唐僖宗已于两天前仓皇逃出长安。）义军入城，“坊市聚观”（《旧唐书·黄巢传》）。充分显示出

① 今江苏南通市境。

农民军的纪律严明，秋毫无犯。攻下长安后，建立了“国号大齐，年称金统”（两《唐书·黄巢传》）的农民政权。历时十年（874—884）的黄巢起义，最后虽然由于历史的原因而终归失败了，但它从根本上摧毁了立国近三百年的唐王朝。所以，它的历史功勋是伟大的，它的影响是深远的。

唐末的农民大起义，摧毁了唐王朝，也沉重地打击了佛教。关于这方面的情况，正史虽无记载，但在宋《僧传》等佛教史料里，却也有一些零星反映。例如，关于黄巢起义，在宋《僧传》里，有这样一些记载：

乾符己亥岁，巢寇掠地至余杭，（文）喜避地湖州……（宋《僧传》卷一二《文喜传》）

这段记载说明，黄巢农民军在由广州北上途中，再次进入浙江[①]，和尚文喜，从余杭逃往湖州（今浙江吴兴）。

广明元年，巢寇犯阙，关中俶扰，（慧则）出华州下邽避乱。……（同上书卷一六《慧则传》）

迨广明中，神都版荡，（元表）遂出江表，……（同上书附《元表传》）

中和中，巢寇荡覆京畿，天下悖乱。有贼徒持刃问同曰：“住此何为？”……（同上书卷一三《智闲传》附《大同传》）

……光启已来，中原多事，……狂贼来剽略，众皆回避，……（同上书卷二三《全谿传》）

这些零星记载表明，黄巢起义军所到之处，在给予唐王朝的封建统治以致命打击的同时，也给予了佛教以有力的冲击。

关于其他农民军，宋《僧传》里也有所反映。例如，在卷一

① 据史书记载，黄巢曾两度入浙：南下入浙，是在乾符五年（878）；北上入浙，是在次年。

二《恒通传》里有这样的记载：

……（唐僖宗）中和末（885）、文德初（888），群寇竞起，（恒）通领徒至四明。……

农民军来了，又有一批和尚畏罪逃跑。

在卷一二《藏虞传》里，则谓："时乾符中，群寇纷纭，禅侣分散"，说明由于各地农民的纷纷起义，僧侣地主们都星散逃走了。而在同卷《藏奂传》里，说得更加具体："……剡寇求甫率徒二千，执兵昼入，……"这说的是浙东裘甫农民军的活动。对于所有这些农民军，赞宁一律诬之为"寇"。表明这位"赐紫沙门"、"出世高僧"，原来只不过是一个披着袈裟的地主。

从诸如此类的零星材料中①，可以看到，农民军所到之处，都给予僧侣地主以打击；因此，僧侣地主对于农民军，总是"闻风而逃"。正由于农民起义的总矛头是指向整个封建地主阶级的，所以，作为封建地主阶级的一部分的僧侣地主以及他们所宣扬的佛教，不可避免地也要遭到沉重的打击。

① 关于唐末农民运动对于佛教的冲击，除宋《僧传》外，《五灯会元》等也有零星记载，内容近似，不再赘引。

第四章　唐代的佛教思想

第一节　概　述

一

佛教，虽然经过隋末的农民战争，受到了打击和削弱，但是，入唐以后，由于唐王朝统治者的大力扶持，它不仅得到了恢复，而且又进一步地发展了。唐武宗灭佛的结果，恰好表明了唐代佛教的基本情况：

大中寺院近五千所[①]，小庙宇四万所；

僧尼近三十万人；

占有土地若干万顷；

寺院奴隶十五万人。

这个基本情况表明，唐代佛教，比起隋代来，确是有了更大的发展，特别是寺院经济，更是有了巨大的发展（从而唐代的佛教，也就远远地超过了隋代）。由于寺院占有大量土地，庞大的僧侣地主庄园也多起来了。在这些僧侣地主庄园中，有的是官赐的，例如：

唐高祖武德八年（625），二月十五日，赐少林寺地四十顷，水

① 《唐会要》卷四九《僧籍》记载："天下寺五千三百五十八"。

碾一具（《金石萃编》卷七四《赐少林寺谷坞庄碑》）。

唐高宗显庆元年（656），仲秋，诏：于京兆延康里置西明寺，赐田园百顷、“净人”（“寺奴”）一百家，车五辆，绢、布二千匹。（《全唐文》卷二五七，苏颋《唐长安西明寺塔碑》）

唐玄宗“逃难”到成都时，赐给新建的大圣慈寺田一千亩。

唐代宗宝应中（762—763），敕赐诸寺观田凡千余顷（《旧唐书·张孝忠传》；《唐会要》卷六五《闲厩使》）。

山西石壁寺（即玄中寺），到唐宪宗时，拥有（自北魏孝文帝以来）官赐庄田，遍及一百五十多里。

据《法苑珠林》卷六二《祭祀篇》记载：“国家大寺，如长安西明、慈恩等寺，除‘口份’地外，别有敕赐田庄；所有供给，并是国家供养”。

上面这些，只不过是几个例子而已。根据《法苑珠林》所讲的，凡是“国家大寺”，都“别赐田庄”。可见唐代官赐的僧侣地主庄园，是相当多的。不仅如此，这些“国家大寺”，除了都拥有官赐“田庄”之外，而且，居住在这些寺院的和尚们，还都拥有“口份地”。这又说明：不仅这些“大寺”是“国家”的，而且连这些寺内的和尚也都是“国家”的。

更多的僧侣地主庄园，则是私置的（其中包括购买和“施予”的）。例如：

著名的南华寺，拥有慧能以来的“开山祖业”五十多顷（《曹溪通志》卷一）。

浙江的天童寺，有田一万三千亩！“跨三都、五县，有庄三十六所”（《天童志》卷八、卷九）。每年收租三万五千斛！阿育王寺，每年收谷三万斛（《芦浦笔记》卷六《四明寺》）。

《金石萃编》（卷一一三）记载：陇川大象寺，共有大、小庄

园六处，土地五十三顷五十六亩。另有生、熟、坡荒地共五十多顷。

这一类的僧侣地主庄园，更是遍布全国，到处皆有。由于寺院广占田园，大聚财富，以致睿宗时就有人（左拾遗辛替否）惊呼："十分天下之财，而佛有七八！"（《旧唐书·辛替否传》；《唐会要》卷四八《议释教下·寺》）到了唐武宗时，佛教寺院占有的土地，竟达若干万顷之多！佛教僧侣，确实是名副其实的封建地主阶级。有的和尚，竟被称为"空门猗顿"。

> 释圆观，……居于洛宅，率性疏简，……而好治生。获田园之利，时谓之"空门猗顿"也！（宋《僧传》卷二〇《圆观传》）

"空门"而出了"猗顿"，又何"空"之有！这个披着袈裟的大地主圆观，居然也《传》入"高僧"！

有的和尚，一面放高利贷，一面购置田地：

> 善见禅师所管施利银，到后量收籴米，支持到九月以来；余钱即共义商量，至秋中籴米。收贮讫报，当所将钱三百贯内，二百八十贯充买庄，余者买取菜园一所。（《全唐文》卷四五五，韦执谊《与善见禅师帖》）

把人家布施来的钱拿去放高利贷，再拿高利贷的利息去购置田庄。这个善见和尚，分明是一个地主大管家，却也被称为"禅师"！

和尚们既然占有大量的土地和拥有雄厚的资金，他们就必然要进行封建剥削——地租剥削和高利贷剥削。关于前者，可想而知，关于后者，据从敦煌（和新疆）等地出土的一些资料看来，唐代寺院的高利贷，种类很多，范围很广。例如，有贷麦种的：

例一：

开元寺张僧奴等借麦种牒

开元寺　　状上

人户请便都司麦肆拾驮

右僧奴等户，今为无种子、年粮，请便上件斛斗，自限至秋，依时输纳，如违限，请陪（倍）！伏望商量，请讫处分。

牒件，状如前。谨牒。

丑年二月　日

付所由晟奴

已上五户各

便伍驮，已下

三户各与壹驮

半。至秋收纳十！

四日正勤。

寺户　张僧奴等谨状

户　石奴子

户　石胜奴

户　石　蕉

户　张晟奴

户　张弟弟

户　石一弗弗

户　石洛曲（《敦煌资料》第一辑《张僧奴等牒》，中华书局1961年版）

寺里佃户，到了春荒，既无“种子”，又无“年粮”，不得不以百分之十的利率向和尚告贷。

例二：

龙兴寺户团头李庭芹、段君子、曹昌晟、张金刚等

状上

右，庭芹等并头下人户，家无着积种莳，当时春无下子之功，秋乃凭何依托？今人户等各贷便，用济时难。状望商量，免失年计！每头请种子五拾驮，至秋输纳，不敢违迟！乞请处分。

牒件，状如前。谨牒

辛丑年① 二月　日

团头　李庭芹等牒（押）

团头　段君子

团头　曹昌晟（押）

团头　张金刚（押）

准状支给，至秋征纳十！

三日正勤。

依上处分，付仓所由　付。（同上书《李庭秀请贷麦种牒》）

这也是以百分之十的利率放高利贷。

例三：

金光明寺团头史太平等借麦种牒

金光明寺户　　状上

团头　史太平

户　安胡胡

安进汉

安达子

僧　奴

右件人户，粮食罄尽，种子俱无，阙缺难为，交不济存！请便麦贰拾驮，至秋依数填纳。伏望撤授和尚矜量，乞垂处分。

牒件，状如前。谨牒。　丑年二月　日

寺户　史太平等谨牒

依计料支给，至限收征十！七日正勤。（同上书《史太平等牒》）

① 系唐肃宗上元二年（761）

在《敦煌资料》（《敦煌杂录》里，类似这种佃户向寺院里借贷麦种的文契（以及买卖土地的文契），不胜枚举。从上述三件借贷文契中，可以清楚地看到，寺院的佃户们，一到春天，就闹饥荒，既无种子，又无口粮，不得不向寺院借贷。而从这种寺院大放高利贷的情况中，同时可以了解到寺院地租剥削的严重。佃户们辛勤一年，收得的粮食，交租之后，所剩无几，不足糊口，一到春天，就得借贷。寺院佃户，同时要遭受地租和高利贷的双重剥削（此外还可能有超经济剥削）。由此可见，在残酷地剥削农民这一点上，僧侣地主比起世俗地主来，没有任何的逊色。

在《敦煌资料》第一辑里，还有不少借贷其他粮食的文契，现再照录一件如下：

> 酉年，三月一日，下部落百姓曹茂晟，为无种子，遂于僧海清处，便豆壹硕捌斗。其豆自限至秋八月三十日已前送纳；如违不纳，其豆请陪（倍）！一任掣夺家资杂物，用充豆直！如身东西，一仰保人代还；中间或有恩赦，不在免限，恐人无信，故立此帖。两共平章，出指为记。
>
> 豆主
>
> 便豆人　曹茂晟　年五十
>
> 保　人　男沙弥法□　年十八
>
> 见　人
>
> 见　人　僧慈灯（《敦煌资料》第一辑《酉年曹茂晟便豆种契》）

这一借贷的条件，更加苛刻，也更加可恶：如果逾期，不但要加倍偿还，而且还要抄家！要是借贷人走了（“如身东西”），就由保人代为偿还。这一债务即使遇到国家“恩赦”，也“不在免限”。一副多么可憎的高利贷者的面孔啊！

上面所列举的，是和尚们用粮食放高利贷的事例。下面，再照录两件用现金放高利贷的事例：

例一：

大历十六年①，三月二十日，杨三娘□（为）□（要）钱用，遂于药房邑举钱壹千文，□（每）月纳贰百文！计六个月，本利并□（纳）。如举钱后，东西逃避，一仰保人等代□（还）钱，每斋前纳。如违，其钱请□。恐人无信，两共对面平章。书□（为）□（记）。

举钱人　杨三娘　年卅五

保　人　僧幽通　年五十六

幽……（下缺）（同上书《唐大历十六年举钱残契》）

这是以月利百分之二十的高额利率放高利贷。

例二：

（唐德宗）建中三年，七月十二日，健儿马令痣，为急要用钱，交无得处，遂于护国寺僧虔英边举钱壹千文，其钱每月头分生利□百文。如虔英自要用钱，即仰马令痣本利并还。如不得，一任虔英掣令痣家资牛畜，将充钱直。还有剩，不追！恐人无□（信），故立私契，两共平章，画指为记。

钱　主

举钱人　马令痣　年廿

同取人　母苑三娘　年五十

同取人　妹马二娘　年十二（同上书《马令痣举钱契》）

---

① 按：唐代宗大历，只十四年，次年即为德宗建中元年。这里说的“大历十六年”，实即建中二年（781）。

除以粮食、现金放高利贷外，还有以褐、绢等物品放高利贷的，兹再引两例，以供参考：

例一，贷褐：

乙丑年①，十二月十二日，陈佛德于僧长千面上佨（贷）红褐两段，白褐壹段，比至三月十五日，著还出褐叁段，白褐壹段。若于时限不还者，便看乡原生利者，口承男丑挞……（下缺）（同上书《乙丑年陈佛德贷褐契》）

借三还四，而且放贷时间只有三个月。时短，利高，条件真够苛刻的了！

例二，贷绢：

辛丑年②，十二月二十五日，贾彦昌缘往西州充使，遂于龙兴寺上座心善面上贷生绢壹匹，长叁拾柒尺贰寸，幅壹尺玖寸半。自贷后。西州回日还。利头好立机两匹，各长贰丈伍尺。若路上般次不善者，仰口承人弟彦祐于尺数还本绫、本绵绫便休。若真善到，利头当日还纳，本物限入后壹月还纳。恐后无凭，故立此契。

贷物人　贾彦昌（押）

口承人　弟贾彦祐

见　人　赵富庄（同上书《辛丑年贾彦昌贷生绢契》）

利率几乎是百分之百！以上这些，都还是以钱、粮和褐（粗布）、绢（丝织品）等什物放高利贷。根据《敦煌资料》，还有典身到寺院里为奴的。例如：

癸卯年③，十月二十八日，慈惠乡百姓吴庆顺兄弟三人商

① 系唐德宗贞元元年（785）。

② 系唐肃宗上元二年（761）。

③ 系唐穆宗长庆三年（823）。

拟，为家中贫乏，欠负广深，今将庆顺已身典在龙兴寺索僧政家，见取麦壹拾硕，黄麻壹硕陆升（斗），准麦叁硕贰斗；又取粟玖硕，更无交加。自取物后，人无雇价，物无利头，便任索家驱驰。比至还得物日，不许左右。或若到家被恶人构卷，盗切（窃）他人牛羊、园菜、麦粟，一仰庆顺抵当，不干主人之事。若兄弟相争，延引抛功，便同雇人逐日加物叁斗！若主人不在，所有农（具）遗失，亦仰庆顺填倍（赔）！或疮出病死，其物本在，仰二弟填还。两共面对，商量为定。恐人无信，故立此契，用为后凭。

又，麦壹硕，粟贰斗，恐人不信，押字为凭。

叔吴佛婢

只（质）典　兄吴庆顺（押）

同取物口承　弟吴万升（押）

同取物口承　弟吴庆信（押）

口承见人　房叔吴佛婢（押）

见　　人　安寺主（押）（同上书《癸卯年吴庆顺典身契》）

这是一份文字较长、内容“完整”的典身契。它不仅讲了题中应有之义的典身条件，而且还讲了许多节外生枝的侮辱人格的话（如“盗窃”、“相争”等等）。

从以上这些难得的材料中，可以清楚地看到，这些僧人，口讲“施舍”，实甚贪婪；这些“出家人”，身上披的是袈裟，嘴里念的是“佛经”，而心里盘算的、实际上干的，却是同世俗地主一模一样的封建剥削的勾当。尤有甚者，竟还有典押了人家的庄园而不许赎回的。《太平广记》里，记载了这么一个故事：

（唐文宗）太和中（827—835），有处士姚坤，……旧有庄，质于嵩领菩提寺。坤持其价而赎之，其知庄僧惠治行凶！

（卷四五四《姚坤》）

有庄园拿出来典押的姚“处士”，显然是一个地主，而菩提寺能够接受姚的典押，说明是更大的地主。管理庄园的和尚，竟然拒绝姚坤赎庄，并且还对他行凶，可以想见这个僧侣地主是多么的凶狠、猖狂！

僧侣地主们的这种于地租剥削之外又大放高利贷的行径，必然要引起一些正直之士的憎恶和反感，李翱的《断僧通状判》，便是一个生动的例证：

> 七岁童子，二十受戒，君王不朝，父母不拜，口称“贫道”，有钱放债！量决十下，牒出东界！（《全唐文》卷六三四）

李翱可算是为遭受寺院高利贷剥削的广大劳动群众出了一口怨气，判得实在痛快！

由于寺院占有大量土地，所以各大寺院里都专门设有“庄主”（类似世俗地主的“管家”）这一职务：

> 庄主，俗呼下院当家。凡庄田一切事务，俱其专主。（《百丈清规证义记》卷六《两序章》）
>
> 庄主之职，提督农务，不可失时。检查田段，牧养客佃。（《律苑事规》卷八《列项职员》）

“牧养客佃”！把用血汗养活僧侣地主的劳动佃农，胡说成是被他们“牧养”的。

> 庄主视田界至，修理庄舍，提督农务，抚安庄田。（《敕修百丈清规》卷四《列职杂务》）

很明显，所谓“庄主”，就是寺院庄园的大管家。为了说明僧侣地主的阶级本质，不妨越出本书范围，讲一个宋代的故事：

> （法）演自海会迁东山，太平（的）佛鉴、龙门（的）佛眼二人，诣山头省觐。祖（按：指法演）集耆旧主事，备汤

果夜话。

祖问佛鉴："舒州（的稻谷）熟否？"

对曰："熟。"

祖曰："太平（的稻谷）熟否？"

对曰："熟。"

祖曰："诸庄共收稻多少？"佛鉴筹虑间，祖正色厉声曰："汝滥为一寺之主，事无巨细，悉要究心！常住岁计，一众所系，汝犹罔知，其他细务，不言可见！"（《禅林宝训》卷一）

这里所说的"演祖"，就是北宋末年的法演（死于宋徽宗崇宁三年，1104），算是宋代禅宗的一代"祖师"。从他同弟子佛鉴的谈话中，再清楚不过地暴露出，身为禅宗"祖师"的法演，他所真正关心的，并不是他在"上堂说法"时所讲的那一套"明心见性"的"西来大意"，而是"诸庄共收稻多少"。佛鉴由于没能马上说出具体数字，便受到一顿严厉训斥。僧侣地主的那种阶级本质，在这里可说是暴露无遗了！

现在回到本书的范围来。唐代的寺院经济是那样的发展，唐代的僧侣地主是那样的"驱策畜产，聚积货财，耕织为生，估贩成业"，那末，他们的生活情况，又是怎样的呢？他们既然据有地主经济，必然要过地主生活。例如，中唐僧人道标（宋《僧传》卷一五有《传》），广"置田亩，岁收万斛""。生活阔绰得很。晚唐僧人怀信，在他自撰的《释门自镜录序》里，有如下的自我写照：

余九岁出家，于今过六十矣。至于逍遥广厦，顾步芳荫，体安轻软，身居闲逸。星光未旦，十利之精馔已陈；日彩方中，三德之珍羞总萃。不知耕获之顿弊，不识鼎饪之劬劳。……余且约计五十之年，朝（早）、中（午）饮食，盖费三百余硕

矣；寒暑衣药，盖费二十余万矣！尔其高门邃宇，碧砌丹楹，轩乘、仆竖之流，机案、床褥之类，所费又无涯矣！或复无明暗起，邪见横生，非法弃用，非时饮啖，所费又难量矣！此皆出自他力，资成我用。……若乃悠悠四俗，茫茫九土，谁家非我之仓储，何人非余之子弟！所以，提盂入室，缄封之膳遽开；振锡登衢，弛慢之容肃致。……向使不遇佛法，不遇出家，方将晓夕犯霜露，晨昏勤陇亩，驰骤万端，逼迫千计！弊褴尘絮，或不足以盖形；藿菽餐食，或不能以充口！何暇旰衡广殿，策杖闲庭，曳履清淡，披襟闲谑，避寒暑，择甘辛，呵斥童稚，征求捧汲，纵意马之害群，任情猿之矫树也！……竟不能屈慢山，清欲火，舍粗弊之声色！……

这个和尚，倒也坦白，把自己过的那种骄奢淫佚的僧侣地主生活，和盘托出了。怀信在这里还说出了一个真实情况，那就是，要不是出家当和尚，他将穷苦一生，不得温饱，由于出了家，当了和尚，他才能够过着那样豪华阔绰的生活。他还把“仆竖”（寺奴）同“轩乘”、“机案”、“床褥”等等相提并论，表明他把这些劳动者也只看成是“会说话的工具”！多么可恶的一副僧侣地主面孔！最后自供，他只能“纵意马”、“任情猿”，而不能“清欲火”、“舍声色”，则又赤裸裸地暴露出他的确是一个不折不扣的身披袈裟的花花地主！就是这样一个人，竟也《传》列“高僧”①！

怀信的自白，可说是僧侣地主生活的总写照！②

上面所讲的，还都是基于寺院经济而表现出来的僧侣地主的生活状况。此外，还有不少和尚，由于结纳朝廷权贵（特别是交

① 宋《僧传》卷一九《感通篇》第六之二里有《怀信传》，说“怀信亦不可测之僧也”，把怀信描绘成近乎“神僧”式的人物。

② 虽然不能说僧侣地主们都会像怀信这样的骄奢淫佚，但是，怀信的这种生活，毕竟是有代表性的呀！

通后、主）而飞黄腾达的。例如：

慧范（据说是一个“胡僧”），由于交通武则天的女儿太平公主，“出入禁奥”（《新唐书·桓彦范传》），“特承恩宠”（《旧唐书·武承嗣传》）。因而他仗势欺人，“逼夺民产”（《资治通鉴》卷二一〇），以致“畜货千万”（《新唐书·高宗三女·太平公主》附慧范事），“货殖流于江、剑（《旧唐书·武承嗣传》）。还被封为银青光禄大夫（从三品）、上庸郡公（正二品）。连唐中宗也“轻骑微服，数幸其居”（《新唐书·桓彦范传》）。气焰很盛。后来，丑事败露，被抄家时，没收的财产竟达一千三百万贯！

万回（虢州阌乡人），被称为“神僧”（显然也会一些魔术）。武则天时，经常被召入“内道场”。唐中宗对他也很“崇重”，不仅赐以“锦绣衣裳”，赐号“法云公”，而且还赐给他宫女二人，“日夕侍奉”（宋《僧传》卷一八《万回传》。另见《资治通鉴》卷二〇八）！太平公主给他建造一所（与自己的住宅相通的）豪华住宅，这样一个披着袈裟的腐化官僚，死后被（睿宗）赐司徒（正一品）、虢国公（从一品）。

辩机，玄奘弟子，《大唐西域记》的执笔者，中国佛教史上的一代名僧。他因与唐太宗的第十八个女儿合浦公主私通，曾经红极一时。公主对他“私锡亿计”①，并送给他一个“金宝神枕”。后因“神枕”被盗，丑事败露，太宗震怒，腰斩辩机！

据粗略统计，唐代和尚被封赐官爵的，约在三十人以上。他们中，最高的为司徒、司空、国公、食邑三千户！一般的为朝散大夫、鸿胪卿。个别和尚，因曾参预军机而被封为将军。至于虽然未被封赐官爵、但因结纳权贵而气焰很盛的和尚，那就更多了。所以，类似上述这种事例，在唐代和尚中，可说是屡见不鲜

① 《新唐书·太宗二十一女·合浦公主》。另见《资治通鉴》卷一九九。

的。

上述情况表明，唐代的僧侣地主，一方面依靠经济力量进行剥削，另方面又依仗政治势力巧取豪夺。还应指出，在这些僧侣地主中，虽然多数人出家前并不是地主（如上述的怀信），只是在出家之后，由于寺院经济地位，才使得他们成为地主的；但也有不少人，本来就是地主家庭出身的。以唐初的僧人为例，在道宣《续高僧传》的《义解》（五十八人）和《习禅》（四十九人）两篇《正传》共一百零七人中，仅据粗略统计，富家出身的就在三十人以上。

这些僧侣地主们，不管他们口头上如何大谈“出世”、“解脱”，而归根结柢，都是为在尘世的封建统治服务的。唐代的佛教，正是在这种经济基础上和阶级背景下发展起来的。

二

首先，唐代佛教超越前代的，是佛经的翻译。

两《唐书》都把佛教书籍附并于“道家类”里。《旧唐书·经籍志下·道家类》，著录佛书（实际是南北朝以来的一些中国佛教著述），仅二十一部，一百五十七卷。《新唐书·文艺志·道家类》，著录佛书（也是南北朝以来的一些中国佛教著述），共二十五家，四十部，三百九十五卷。同时，还附有脚注：“失名一家。玄琬以下不著录，七十四家，九百四十一卷。”另外，却又把惠（慧）琳、惠（慧）严和鸠摩罗什三人的著作各二卷，列于别处。很明显，两《唐书》著录的佛教书籍，连一鳞半爪也谈不上。

按照唐代几家佛教《经录》著录的数字，唐代佛教书籍的总数，大致是：

唐初，道宣《大唐内典录》：

二千二百三十二部，七千二百卷。

玄宗时，智昇《开元释教录》：

二千二百七十八部，七千四十六卷。

部数略多于宣《录》，卷数却少于宣《录》，显然是不确的。

德宗时，圆照《贞元新定释教目录》：

二千四百四十七部，七千三百九十九卷。

圆照说，从唐高祖武德元年（618），到唐德宗贞元十六年（800），凡一百八十三年，共有译人四十六名，共译佛经（包括史传等著述在内）：

四百三十五部，二千四百七十六卷。

这可说就是唐代新译佛经的数字。如果这个数字属实，与隋代佛经数字（《隋书·经籍志》：一千九百五十部，六千一百九十八卷；长房《录》：二千一百四十六部，六千二百三十五卷；《众经目录》：二千二百五十七部，五千三百一十卷）对照一下，则唐代佛经总数，还应该多于上述道宣等三家的统计。看来，各家《经录》的作者，彼此掌握的资料不同，得出的数字也就互有出入。但总的说来，唐代的佛经翻译超越前代，当是肯定无疑的①。

唐代译经成就最大的，首推玄奘（关于玄奘，详见下文）。据佛教史书记载，从唐太宗贞观十九年（645）五月②，到唐高宗麟德元年（664）一月，二十年间，玄奘共译出经论七十五部，一千三百三十五卷。单就卷数说来，玄奘一人翻译的，即占唐代新译佛经总数（二千四百七十六卷）的一半以上。在中国佛教史上所

① 汤用彤先生《隋唐佛教史稿》第二章《隋唐传译之情形》第三节《翻译之情形》里，称唐代的佛经翻译之所以胜于前代者，“约有四因：一人材之优质；二原本之完备；三译场组织之精密；四翻译律例之进步。”评见该书中华书局1982年版精装本第74—77页。

② 此据《续僧传·玄奘传》；《慈恩三藏传》则作“六月”。

谓“四大译师”中，罗什（九十八部，四百二十五卷）、真谛（一十六部，四十六卷[1] 和不空（一百一十部，一百四十三卷）三人译经的总卷数（六百一十四卷），还不及奘译佛经卷数的一半！奘译佛经，不仅数量多，而且（就佛经来说）质量高。这里，不妨简单地谈一下玄奘译场的情况。

上文已经讲过，唐太宗第一次在洛阳同玄奘见面时，就向玄奘表示，要他回长安的宏福寺住下来，从事佛经的翻译工作；并向他表示，要宰相房玄龄在人力、物力、“吏力”等方面，优予供给，大力协助。遵照太宗旨意，玄奘从洛阳回到长安后，立即组织起规模庞大的译经场。参加这一译经场的，除了各种有关人员外，尤为重要的，还有：“谙解大小乘经论”、并为“时辈所推”的“证义”“大德”十二人[2] 他们是：

弘福寺沙门	灵润　文备
罗汉寺沙门	慧贵
实际寺沙门	明琰
宝昌寺沙门	法祥
静法寺沙门	普贤
法海寺沙门	神昉
廓州法讲寺沙门	道深
汴州演觉寺沙门	玄忠
蒲州普济寺沙门	神泰
绵州振响寺沙门	敬明
益州多宝寺沙门	道因

“缀文”“大德”九人，他们是：

---

① 此据《长房录》卷一一。若据《内典录》卷五，则为四十八部，二百三十二卷；《开元录》卷七，则为三十八部，一百一十八卷。

② 一说十一人，则无道因。

普光寺沙门　　栖玄
弘福寺沙门　　明濬
会昌寺沙门　　辩机
终南山丰德寺沙门　道宣
简州福聚寺沙门　靖迈
蒲州普济寺沙门　行友（友，一作“支”）
栖岩寺沙门　　道卓
邠州照（昭）仁寺沙门慧立
洛州天宫寺沙门　玄则

此外，还有：

“字学大德”一人：大总持寺沙门　玄应

“证梵语、梵文大德”一人：大兴善寺沙门　玄谟

到了唐高宗时，还专门派遣（左仆射）于志宁、（中书令）来济、（礼部尚书）许敬宗、（黄门侍郎）薛元超、（中书侍郎）李义府等朝廷大吏，参预看阅、润文的工作。从这种规模的译场的组成中，即可看出唐朝廷对于玄奘译经事业的重视和支持。玄奘就是在这样的优越条件下开始他的译经工作的。关于玄奘的译经，道宣曾有如下的评价：

> 自前代以来，所译经教，初从梵语倒写本文，次乃回之，顺同此俗，然后笔人，乱（乱，一作“观”）理文句，中间增损，多坠全言。今所翻传，都由奘旨，意思独断，出语成章，词人随写，即可披玩。（《续僧传》卷四《玄奘传》）

前代翻译，主译者多半不懂汉文，助译者多半不懂梵文。所以，不仅译文艰涩，而且经意往往也有乖误。玄奘，不仅语文兼精梵、汉，而且对于佛教理论也有深湛的钻研。因此，奘译佛经，在佛教的译经史上，继罗什之后，又开辟了一个新时代（因而，玄奘以前的译经，统称“旧译”；奘译佛经，称为“新译”）。

其次是义净（635—713）。关于义净，宋《僧传》说：

> 释义净，字文明，姓张氏，范阳[1]人。……仰法显之雅操，慕玄奘之高风。……弱冠登具，愈坚贞志。咸亨二年（671），年三十有七，方遂发足。初至番禺，得同志数十人，及将登舶，余皆退罢。净奋励孤行，备历艰险。所至之境，皆洞言音。……经二十五年，历三十余国，以天后证圣元年乙未（695）仲夏，还至河洛。得梵本经律论近四百部，合五十万颂，……天后亲迎于上东门外，……敕于佛授记寺安置焉。……（宋《僧传》卷一《义净传》）

义净，是玄奘之后赴印求法僧人中成就最大的一人，和法显、玄奘并称为“三大求法高僧”之一。义净回国后，即致力于译经工作。开始，他曾参加八十卷《华严》的翻译（担任主译的，是于阗僧人实叉难陀）；武则天久视元年（700）之后，他就独立地从事翻译。从久视元年到（睿宗）景云二年（711），共译出经律五十六部，二百三十卷[2]。另还译出律部杂类等若干部，八十多卷。此外，还撰有《大唐西域求法高僧传》（二卷）和《大唐南海寄归内法传》（四卷）二部、六卷。义净死于唐玄宗先天二年（713），七十九岁。死后被赠鸿胪卿。

此外，还有不少华、梵译经僧人，除善无畏等所谓“开元三大士”将于下文（谈密宗时）叙述外，其余的，就不再多所叙及

---

① 今北京市大兴县境。另，《开元录》、《贞元录》，都说义净是“齐州人”（“齐郡人”，今山东历城县），则义净应是山东人。

② 关于义净译经总数，说法不一：《开元录》总标数是“六十一部，二百三十九卷”；叙述义净事迹时，又说是“都译五十六部，二百三十卷”。《贞元录》总标数也是“六十一部，二百三十九卷”；而在叙述义净事迹中，又说“前后所翻经，总一百七部，都四百二十八卷”。宋《僧传》说是“五十六部，二百三十卷。”今按：开、贞两《录》说“六十一部，二百三十九卷”者，经核对，是把《求法传》、《寄归传》等五部、九卷都包括进去了，除去这五部、九卷，正好是“五十六部，二百三十卷”。至于《贞元录》说总译一百零七部、四百二十八卷，不悉何据。

了。

现将唐代各家《经录》列举如下，以资参考：

《大唐内典录》十卷	道宣撰
《续大唐内典录》一卷	道宣撰①
《古今译经图纪》四卷	靖迈撰
《续古今译经图纪》一卷	智昇撰
《大周刊定众经目录》十五卷	明佺等撰
《开元释教录》二十卷	智昇撰
《新定贞元释教目录》三十卷	圆照撰

三

其次（这是主要的），是佛教各宗派的创立。宗派佛教，始于隋而盛于唐。宗派佛教的出现，一方面，反映寺院经济的发展——佛教宗派，正是封建的宗法制度，随着寺院经济的发展而反映到佛教里来的产物。另方面，它也标志着佛教的中国化。翻译佛经，是移植；创立宗派，是改造。唐代宗派佛教的创建过程，也就是在当时的历史条件下形成的中国僧侣地主阶级对佛教的改造过程，也就是佛教中国化的过程。因此，中国化程度越高的宗派（例如禅宗），它的“生命力”就越强，因为它能更好地和当时的经济基础相适应，从而也就能更好地为这一基础服务。反之，这个宗派就是短命的（例如三论宗、唯识宗），因为它不能很好地适应基础的需要，从而也就不能很好地为基础服务。可见，不管听起来佛教是多么地跳出“三界外”，而归根结柢，它却始终是紧密地依附于基础的，它始终是仍在“五行中”；因为，它终究是由社会存在所决定的一种社会意识。

---

① 《开元释教录》卷一〇，把《续大唐内典录》署为“智昇撰”。

第二节 唯 识 宗

唐代的第一个佛教宗派，是唯识宗。

一、唯识宗的师承

唯识宗的师承关系，上溯到印度，则是：

无著——世亲——陈那——护法——戒贤——玄奘——窥基

窥基以后虽然还有慧沼、智周等人，但都属于次要人物了。

无著、世亲是兄弟俩，约为公元4、5世纪间人。世亲原习小乘，后来由于无著的劝导，乃改宗大乘有宗，和无著一起，成为印度佛教大乘有宗的奠基人（大乘有宗的主要论著，几乎都是无著、世亲所作）。无著——世亲系的大乘有宗，是印度大乘佛教的第二个教派（第一个教派是大乘空宗），但却是反映印度封建统治阶级思想意识的第一个大乘教派；它是在印度封建统治阶级的经济基础上产生出来，并为这一基础服务的一个新兴的大乘佛教派别。它既异于对客观的物质世界还有所肯定的小乘各派，又异于反映深感幻灭的没落奴隶主阶级的思想情绪的大乘空宗。它的思想体系，是完全适应封建统治阶级的需要而创立、而制定的。这一被称为大乘有宗的主观唯心主义的思想体系，中间经过陈那、护法到戒贤，又由戒贤传给了玄奘；玄奘几乎是原封不动地把它照搬到了中国，经过玄奘、窥基的努力，把它确立为中国佛教的一个教派——唯识宗。

无著、世亲的主要著作有：

《瑜伽师地论》一百卷①

《摄大乘论》三卷

① 该论，汉译本署弥勒造，梵文本及藏译本，均署无著造。应为无著著作。

《显扬圣教论》二十卷

《大乘庄严经论》十三卷

《大乘阿毗达磨集论》七卷

（以上，无著著作）

《唯识三十论颂》一卷

《唯识二十论颂》一卷

《摄大乘论释》十卷

《辩中边论》三卷

《佛性论》四卷

《大乘五蕴论》一卷

《大乘百法明门论》一卷

《十地经论》十二卷

（以上，世亲著作）

此外，两人（特别是世亲）还有其他一些著作。

二、中国佛教史上的一代伟人——玄奘

玄奘（600—664），据《旧唐书·方伎列传·玄奘传》：

……姓陈氏，洛州偃师（今河南偃师县）人。大业末出家，博涉经论。尝谓翻译者多有讹谬，故就西域广求异本，以参验之。贞观初，随商人往游西域。……在西域十七年，经百余国，悉解其国之语。仍采其山川、谣俗、土地所有，撰《西域记》十二卷。贞观十九年，归至京师。太宗见之大悦，……

据佛教史的几个《玄奘传》[①]的记载，玄奘也是世家出身，他的高、

① 计有：道宣《续僧传》卷四、卷五里的《玄奘传》；慧立、彦悰的《大慈恩寺三藏法师传》；冥祥的《大唐故三藏玄奘法师行状》和刘轲的玄奘《塔铭》、圆照《贞元新定释教目录》中有关玄奘的记载，等。

曾、祖、父四代，都是做官的（大至将军、国公，小至县令）。玄奘兄弟四人（玄奘最幼）。他的次兄陈素，已先出家，法名长捷。在长捷的影响下，他也从小就出家了。出家之后，他怀着强烈的求知欲，“周流吴、蜀，爰逮赵、魏，末及周、秦，预有讲筵，率皆登践”（《续僧传》卷四《玄奘传》），真可说是走遍全国，历访名师了。但是，玄奘并不以此为满足。他虽然已经“遍谒众贤①，备餐其说”，但“详考其理，各擅宗途，验之圣典，亦隐显有异，莫知适从”；于是“誓游西方，以问所惑”（《慈恩三藏传》卷一）。他先向朝廷申请出国，未获批准。贞观三年（629），长安一带闹饥荒，朝廷有令，百姓可以自行到年景好的地方去找饭吃。于是玄奘便趁这个机会，私自离开长安，从而就开始了他那艰苦卓绝、震撼千古的求法之行。

他历尽艰险，九死一生，终于到达了当时印度佛教的最高学府——那烂陀（施无厌）寺。当时，那烂陀寺的“常住”僧人，有四千多人，加上“客居”僧、俗，共逾万人。寺里的僧人，主要的研究大乘佛教，但也有兼习小乘的。在大乘中，虽然也有研究空宗的，但居于统治地位的，却是以戒贤为代表的大乘有宗，亦即唯识系学说。（佛教以外的“俗典”，如吠陀、因明、声明等等，他们也都研习。）在那么多的和尚中，精通二十部经论的，有一千多人；精通三十部的，五百多人；精通五十部的，在玄奘到达之前，只有九人。按照那烂陀寺的教规，除戒贤外，它还应该拥有十名“三藏法师”（即精通五十部以上经律论的僧人）。但在玄奘到达之前，它始终只有九名，玄奘到了那里之后，才满足了这一

① 玄奘出国前“遍谒”的“众贤”，见之于《续僧传》的七人，即：道深、慧休、道岳、法常、僧辩、道基、玄会。见之于《玄奘行状》的九人，即：景、严、空、景、休、深、岳、常、辩。见之于《慈恩三藏传》和《开元录》的十二人，即：景、严、空、景、（道）基、（宝）暹、道振、慧休、道深、（道）岳、（法）常、（僧）辩。

限额。这十名“三藏法师”，在那烂陀寺处于仅次于戒贤的崇高地位，享受最高待遇。他们的生活供应是：

> 日得赡步罗果一百二十枚，槟榔子二十颗，豆蔻二十颗，龙脑香一两，供大人米一升；……月给油三升（斗）。酥、乳等随日取足。净人一人[1]，婆罗门一人。免诸僧事，行乘象舆。（《慈恩三藏传》卷三）

在这些生活供应品里，最优异的是“供大人米”。这种“大如乌豆，饭香百步”的粳米，是“独供国王及多闻大德”们吃的，所以叫做“供大人米”。玄奘一到那烂陀寺，就以“三藏法师”的身分也享受到这种最高待遇，说明玄奘的佛教学问，在那烂陀寺也是不可多得的。

说起那烂陀寺，可也非同寻常：

> ……印度伽蓝，数乃千万，壮丽崇高，此为其极。……寺内讲座，日百余所。建立已来，七百余载；国王饮重，舍百余邑[2]，充其供养，邑二百户，日进粳米、酥、乳数百石。……（同上）

那烂陀寺占有一百多个乡镇的土地，直接剥削两万多户的农民。可见它是一个多么大的封建地主庄园。它同印度封建王朝的关系也很深，寺内“受封大德三百余人”（《续僧传·玄奘传》）。那烂陀寺，是佛教的一个宣传中心，也是为印度封建统治阶级服务的一个思想、文化堡垒。玄奘到了那里后，除了从戒贤等人学习《瑜伽》等大乘有宗（和《中》、《百》等论的大乘空宗）的教义、巡礼佛教“圣迹”等等之外，也参与了当时印度佛教内部和外部的学术论战。根据佛教史料记载，玄奘先后四次参与了这种

---

① 道宣《续僧传·玄奘传》说是“净人四人”。

② 同上书云：“王给封户，乃至十城。”

论战：

一次，参与了同大乘空宗的论战。空宗僧人师子光，根据《中》、《百》二论的观点，反对大乘有宗“依它起”、“圆成实”的思想。玄奘站在大乘有宗的立场上，认为空宗所“破”的，只是“遍计执”，而不是“依它起”和“圆成实”；师子光却以为空宗连“依它起”、“圆成实”也都给“破”了，这是错误的。玄奘为了“和会二宗”，写了一篇三千颂的《会宗论》。现在，虽然无法读到《会宗论》的原文（因为它早已佚失了），但从有关史料的记载中，却可以看到，玄奘并不是简单地在那里搞折衷、调和，而是在搞“归并”——把空宗归并到有宗来。所以，他其实并不是在“会宗”，而是在“并宗”。

再一次，有一位唯物论者（所谓“顺世外道”），提出了四十条论纲，悬挂在那烂陀寺的大门口，向和尚们挑战。结果，好几天都没有人敢出来应战。最后只好由玄奘出面解围——把这位古代的朴素的唯物论者给辩论“败”了。

第三次，有一位对客观世界尚有所肯定的小乘（正量部）论师，写了一篇七百颂的《破大乘论》，送给戒日王，向那烂陀寺的和尚们挑战。戒日王把这篇论文寄给了戒贤，并要他派出四名“善大、小、内、外”教理的和尚来同这位小乘论师辩论。戒贤决定派出包括玄奘在内的四个和尚前去应战。开始，另外三个印度和尚（海慧、智光、师子光——想来这三个人也都是吃“供大人米”的）有些胆怯，不大敢去应战。在玄奘的再三鼓励下，这三个人才敢和玄奘同去应战。不过，这里还有一个小插曲：原来，玄奘对于那位小乘师的论点，也并不全懂。他虽然已向那三个印僧夸下了“必胜”的海口，但他心里明白，实际上他还没有“必胜”的把握。为了“稳操胜券”，临出发前，他连夜请了在上次辩论中“输”给他的那位婆罗门，把那个小乘师的论点，给他详细

地讲了一遍。他这才算是真的有了“破敌致胜”的把握。这次论战的结果，玄奘又写了一篇一千六百颂的《制恶见论》。其实，所谓的“制恶见”，只不过是用大乘有宗更加彻底的唯心主义，去反对小乘的那种不那么彻底的唯心主义而已。

从上述的情况中，可以清楚地看到，那烂陀寺那么多养尊处优、名声很大的和尚们（包括那些吃“供大人米”的所谓“三藏法师”），其实并不都是有多少真才实学的。而他们的“论敌”，却都是颇有学问的。例如，据他们自己声称，被玄奘“战败”了的那位勇敢的唯物论者，就是一个很有学问的人，他精通自己的理论，还很熟悉小乘的教义——连玄奘都不大懂的小乘论点，他却听过五遍。玄奘是在听了他的讲课之后，才敢去同那位小乘论师辩论的。因此，如果说玄奘真的“战胜”了那位小乘人，那末，这里面也有这位唯物论者的一份功劳。应该说，是玄奘同这位唯物论者一起“战胜”了那位小乘人。至于说到玄奘“战胜”了这位婆罗门学者，那要从两个方面来看：一方面，所谓这位婆罗门学者被玄奘“战败”了，只是和尚们单方面的记载，事情真相到底如何，无法彻底了解。另一方面，所谓这位婆罗门学者“败”给了玄奘，充其量也不过是在逻辑公式的运用上“失败”了，而决不是在思想主张上“失败”了。原来，古印度的学术界有一种风气，故我双方进行思想、理论的辩论时，主要注意的不是论题的实质，而是逻辑公式的运用。如果因一时的疏忽，在逻辑公式的运用上错了一个字，就会成为“失败”的因素。同玄奘论战的那位唯物论者，如果确是失败了，很可能是属于这种情况。

第四次，在由戒日王专门为玄奘在曲女城召集的全印“无遮”大会上（参加这次没有任何限制的全印“无遮”大会的，据说有以五印度的十八个国王为首的十八国的官、民、僧、俗共约几十万人），玄奘“以其所造二论，书于大施场门”（靖迈《古今

译经图记》卷四)。并也按照当时印度的惯例，作出表示："其有能破一偈（者），当截舌而谢之"。结果，"凡一十八日，莫敢当者"（同上）。从此，玄奘就更加"名震五天"了。大乘教派的人，恭维玄奘是"大乘天"；小乘人，则恭维他是"解脱天"。此外，那个有名的"真唯识量"，据说就是在这次大会上提出来的。

曲女城"无遮"大会之后不久，玄奘就携带大批经像、满载名震五印的声誉，动身回国了。在沿途（印度、西域）各国国王的递相护送之下，于贞观十九年（645）正月，胜利地回到了长安。当时在洛阳的唐太宗，敕令留守长安的宰相房玄龄等朝廷大员，隆重欢迎。史书记载，玄奘西行求法，往返十七年，行程数万里，"所闻所履，百有卅八国"（玄奘《进〈西域记〉表》）；其中，"亲践者一百一十国，传闻者二十八国"（敬播《大唐西域记序》）。艰苦卓绝，震撼今古。玄奘本人总结他此行的成就时说：

> 见不见迹，闻未闻经，穷宇宙之灵奇，尽阴阳之化育，宣皇风之德泽，发殊俗之钦思。（《慈恩三藏传》卷五）

除了中间的两句话有些过分夸张之外，这一总结，基本上是符合史实的。玄奘总共带回了由二十匹马驮载的各种佛经梵本共五百二十夹，六百五十七部；此外还有若干佛像、舍利等等。真可说是满载而归了。

玄奘到洛阳同唐太宗见面之后，就回到长安，开始了在中国佛教史上具有重大影响的译经工作（已见前述）。由玄奘口述、辩机撰写的《大唐西域记》，是一部具有重大历史价值的书；对于研究中古时期的中、西（域）交通史、文化关系史以及西域、南亚各国的史、地、社会等方面，都具有极为重要的意义。这一部书，记载着玄奘所建树的不朽的历史功绩。玄奘的印度之行，在沟通中国和西域、南亚地区的文化、增进同这些地区人民的友谊等方面，也都作出了不可磨灭的贡献。在佛教方面，玄奘的贡献，主

要表现在译经和创宗——译经，已如上述；创宗，详见下文。

在玄奘回国后二十年的全部活动中，始终得到唐太宗、高宗父子的大力支持。关于唐太宗同玄奘的关系，上文已经讲过，这里不再重复。

> （唐高宗李治）则以（玄奘）法师先朝所重，嗣位之后，礼敬逾隆，中使、朝臣，问慰无绝。供施绵帛绫绵，前后万段；法服纳袈裟等数百事。（《慈恩三藏传》卷一〇）

玄奘也深知“不依国主，则法事难立”。所以，他也尽情地结纳太宗父子。据统计，从贞观二十年（646）到龙朔三年（663）的十八年中，玄奘先后上给太宗、高宗的表、启共三十五件，并被编辑成书，题为《沙门玄奘上表记》（一卷）。当他听说皇后武则天分娩难产时，就立即上表，表示“深怀忧惧，愿乞平安”（《慈恩三藏传》卷九）。而当武则天生产（所生，即后来的中宗李显）之后，他竟于生日、三日、满月接连四次（满月连上两表）上表“祝贺”。

最后，谈一下玄奘的生卒年问题。关于玄奘的生卒年，其说不一。《旧唐书》说玄奘卒于显庆六年（661），年五十六。道宣《续僧传·玄奘传》说玄奘卒于麟德元年（664），年六十五；道宣并引玄奘自称“行年六十五矣”，证明玄奘确是六十五岁。《慈恩三藏传》也说玄奘卒于麟德元年，但却说玄奘自称“今年六十有五”是在龙朔三年（663），则玄奘卒年应是六十六岁。冥祥《玄奘行状》也说玄奘卒于麟德元年，但却说玄奘自称“吾今行年六十有三”。刘轲《塔铭》说玄奘卒年六十九。陈垣《释氏疑年录》认为，《玄奘行状》“六十三”的说法，“与诸家‘武德五年，年二十一’之说合”（见《释氏疑年录》卷四），玄奘卒年，应为六十三岁。诸说互较，今取六十五岁说。

三、唯识宗继成者——窥基

窥基(632－682)，字道洪，姓尉迟，是唐王朝开国大将尉迟敬德的侄子；他的父亲尉迟敬宗，也是一员武将，官至左金吾将军、松州都督，爵封开国县公。所以，窥基原是“将门之子”。据说，他十七岁时，“奉旨”出家，做玄奘弟子。二十五岁，参预玄奘的译经工作。玄奘主要从事于译经，而窥基则主要致力于著述。唯识宗的重要著作，差不多都是出自于窥基的手笔。因而他被称为“百部疏主”(实际不到一百部)。窥基，很类似于灌顶。天台宗，创自智顗，成于灌顶；唯识宗，创自玄奘，成于窥基。《宋高僧传》说，如果没有窥基，就无以“祖张”玄奘之学。说：“奘师为《瑜伽》、《唯识》开创之祖，基乃守文述作之宗。”(宋《僧传》卷四《窥基传》)这种说法，是符合唯识宗的创建历史的。(虽然南北朝时真谛的摄论思想，与唯识宗也有一定的思想渊源，但是，唯识宗毕竟是玄奘直接根据无著、世亲的学说而创立起来的。)

窥基很喜欢“自成一家之言”。据说，玄奘原来打算把印度唯识系“十大论师”[①]的著作，都给分别翻译过来，并且还要让神昉、嘉尚、普光三人一起参加这一工作。窥基不赞成(他既不赞成把印度唯识十家的著作都同样地翻译过来，也不赞成让昉、尚、普光三人同他一起参加这一工作)，而主张，要搞就单独搞，“若意成一本，受责则有所归”(宋《僧传·窥基传》)。另，《唯识述记》卷一(卷一本)里，窥基本人也谈到了这件事。玄奘接受了窥基的意见：不再十家别译，而是以护法一派的观点为主，“糅译”十家。也不再让昉、尚、普光三人参加这一工作，而只让窥

① 即：亲胜、火辨、德慧、安慧、难陀、净月、护法、胜友、胜子、智月(后三人，都是护法弟子)。

基一人参加。《成唯识论》，就是在这种情况下“糅译”出来的（实际上是“编译”的）。此外，还有这么一个传说：玄奘在慈恩寺锁门闭户地单独给窥基讲唯识，西明寺的圆测和尚（新罗人），买通了看门人，前来偷听。结果，这边玄奘刚一讲完，那边圆测就开讲了。窥基知道了很恼火。玄奘安慰窥基说：没关系，圆测虽然偷听了唯识，但他不懂《因明》，我再把《因明》传授给你，将来承继唯识正宗的，还是你。这样，窥基才放心了。原来，玄奘看到国内佛教界“各擅宗途”，“莫知适从”，才下定决心，毅然赴印“求法”的。可是，当他“求法”归来，开始“弘法”时，却也还是“大擅宗途”。为了防止别人偷听，简直弄到了“秘密传授”的地步。由于玄奘把一些重要的唯识教义几乎是“单传”给窥基的，所以窥基就“得师独厚”，学到了许多别人一时还学不到的东西。由于他有这样的优越条件，所以他在唯识宗方面的著述，也就特别宏富。窥基的主要著述有：

《瑜伽师地论略纂》十六卷

《成唯识论述记》二十卷

《成唯识论掌中枢要》四卷

《唯识二十论述记》三卷

《唯识三十颂略释》一卷

《大乘阿毗达磨杂集论述记》十卷

《辩中边论述记》三卷

《弥勒上生经疏》二卷

《法华经玄赞》十卷

《因明入正理论疏》三卷

《大乘法苑义林章》七卷

此外，还有其他著述若干部。

窥基的及门弟子慧沼（淄州人，被称为“淄州大师”），也有

不少著述，主要有：

《成唯识论了义灯》十三卷

《能显中边慧日论》四卷

《金光明最胜王经疏》十卷

《因明入正理论义断》二卷

《因明入正理论纂要》二卷

慧沼的及门弟子智周（濮阳人，被称为“濮阳大师”），也有不少著作，主要有：

《成唯识论演秘钞》十四卷

《法华经玄赞摄释》八卷

《因明论疏前记》二卷

《因明论疏后记》二卷

窥基的《成唯识论述记》、慧沼的《成唯识论了义灯》和智周的《成唯识演秘钞》，被称为“唯识三大部”，表明它们是唯识宗的主要著述。

四、唯识宗的主要典籍

窥基在《成唯识论述记》（卷一）里说，在《成唯识论》里，曾经援引过六种经和十一种论。因此，人们把这“六经”、“十一论”说成是唯识宗所依据的主要典籍。所谓“六经”，就是：

《华严经》

《解深密经》

《如来出现功德经》

《阿毗达磨经》

《楞伽经》

《密严经》

“十一论”是：

《瑜伽师地论》

《显扬圣教论》

《大乘庄严经论》

《集量论》

《摄大乘论》

《十地经论》

《分别瑜伽论》

《唯识二十论》

《观所缘缘论》

《辩中边论》

《大乘阿毗达磨集论》

在这“十一论”里，《瑜伽》是“根本”，其余十论是“枝条”，所以又叫“一本十支”。说玄奘在“糅译”《成唯识论》时（或者说玄奘在给窥基讲《唯识三十论》时），曾经援引过上述的六种经和十一种论，那当然是没有什么问题的；但如果因此就说这“六经”、“十一论”就是玄奘（和窥基）建立唯识宗思想体系时所依据的主要经论，就不那末确切了。因为，“十一论”，大体上可以说都是属于唯识思想体系的，但是，“六经”的情况可就不同了。除了《解深密经》（也许还有《阿毗达磨经》）之外，其余诸经，从它们的思想内容说来，并不属于唯识的思想体系，相反地，有的甚至是和唯识宗的思想体系相对立的。例如《华严经》，中心思想是讲“法界缘起”（即“真如缘起”）的，是客观唯心论，和只讲“阿赖耶缘起”的主观唯心论的唯识宗的思想体系，根本不是一码事。而且，唯识宗还是坚决反对“真如缘起”论的。所以，实在的说起来，“六经”中真正说得上是唯识宗的思想依据的，恐怕只有《解深密经》，其余的，都该另当别论。“十一论”，虽然根本上可说都是属于唯识思想体系的，但就玄奘和窥基所创立的“唯识

宗”来说，《成唯识论》恐怕是它的更主要的思想依据；因为唯识宗的全部思想和主张，可说是都包括在这部论著里了。正因为如此，所以，“唯识三大部”，都是注疏这部书的。《瑜伽师地论》，固然是唯识宗的“根本”依据，但是，《成唯识论》，确乎是唯识宗的思想“仓库”。所以，要说“唯识宗”的主要经论依据，无宁说是“一经”（《解深密经》）、“二论”（《瑜伽师地论》和《成唯识论》）更确切些。

五、唯识宗的基本思想

1、主观唯心论的世界观——“阿赖耶识”论和“种子”说

唯识宗在它的《成唯识论》里，也是从分析思维和存在、精神同物质的关系问题开始的。它开宗明义地说：

> 由假说我、法，有种种相传，彼依识所变，……（《成唯识论》卷一）

很明显，这分明是认为精神是第一性的、物质是第二性的唯心主义观点。下面就来剖析这几句话的含义。

这几句话，是针对一个问题而说的，这个问题是：如果按照你们唯识宗的说法，除“识”之外，没有任何别的东西，那末，为什么世界上还有人类、“众生”（“我”）和万事万物（“法”）呢？为了答复这个从客观实际出发、充满着唯物主义思想倾向的问题，唯识宗人就作出了上述这种从主观臆想出发、完全是主观唯心主义的答案。对于上述这三句颂文，《成唯识论》作了如下的解释：

> ……“变”谓识体转似（相、见）二分；……或复内识，转似外境。……诸识生时，变似我、法，此我、法相，虽在内识，而由分别，似外境现。……如患、梦者，患、梦力故，心似种种外境相现，缘此执为实有外境。愚夫所计实我、实法，都无所有，但随妄情而施设故，说之为“假”。（同上）

这就是说，世界上的一切，不管是人类的自“我”，还是世界的万“法”，都不是独立存在的，都是由“内识”“变”现出来的。“内识”“生”起的时候，自然而然地就“变”现出各种各样类“似”于“我”、类“似”于“法”的“假”相来，就好像“患”眼病或者作“梦”的人，妄见或梦见各种现象一样，“愚”昧的凡“夫”，误把这些现象当作实在的东西，其实，这些现象，都是似有而实无的一种假象。为了适应愚昧无知的凡夫们的那种虚“妄”的心“情”，佛、菩萨们便很不得已地“假说”有“我”、有“法”；其实，世界上只有“内识”，并无外境。

窥基还对颂文的一些字眼，作了训诂式的解释。比如，他说：“假”有两种，一种是根本没有的东西，如某些“外道”所“妄执”的“我”、“法”，本来没有，但有时也“随情”而“假”说之为“我”、为“法”。这叫做“无体随情假”。再一种是，事物虽有，但非事实，有时也“假”称它们为“我”、为“法”。这叫做“有体施设假”。再如，窥基解释说：“相”是“相状”的意思；“转”是“生起”的意思。由“内识”生起的“我”、“法”相状，是各式各样的，所以说“有种种相传”（《成唯识论述记》卷一）。

关于唯有“内识”、没有“外境”的唯心主义命题，世亲在另外的著述里也有说明：

> 唯识、无境界，以无尘、妄见；如人目有翳，见毛、月等事。（菩提流支译《唯识论》）①

世界上本来只“唯”有“识”，并“无境界”；人们“妄见”有外“境”，那就像一些患青光眼、白内障之类的眼病的人们，看见有灯光周围的那种毛烘烘的五颜六色的光圈和两个月亮等等那样，

① 另，这一颂文，在真谛译的《大乘唯识论》里的译文是：“实无有外尘，似尘、识生故；犹如翳眼人，见毛、二月等。”

看似是有，其实是无。

那末，能够“变现”出整个人类、世界的，都是一些什么样的“识”呢？

此能变唯三，谓异熟、思量，及了别境识。（《成唯识论》卷一）①

“所变”的是整个人类、世界，而“能变”的“识”，则“唯”有“三种”，这就是“异熟”识、“思量”识和“了别境”识；也就是第八识、第七识和前六识。就类讲，是“唯三”；就数讲，是八识。窥基解释“唯”字，有两个意思：一是“简别”的意思，表示“唯”有内识，没有外境；也就是“唯，遮境有”的意思。二是“决定”的意思。因为，小乘人说，只有六识；《楞伽》等经，说有九识，这些说法都不对，只有三类、八识，所以说“唯”。

初阿赖耶识，异熟、一切种，……（同上书卷二）

“三”类识中的第一类，“阿赖耶识”，又有三种特征（或者说三种属性）：

第一，“阿赖耶”，是讲第八识的“自相”。“阿赖耶”，是“藏”的意思；“藏”有三义：能藏，所藏，执藏。“能藏”、“所藏”，是说这个第八识，能够含藏各类“种子”；第八识为“能藏”，“种子”为“所藏”。《成唯识论》（卷三）引经颂说：

由摄藏诸法一切种子识，故名阿赖耶，……

可见，第八识所以叫做“阿赖耶识”，就是因为它能够“摄藏诸法”的“一切种子”。“执藏”，是说第八识被第七识“执”以为“我”，“藏”此“我执”，故叫“执藏”。因为第八识具有这三种“藏”义，所以就叫做“藏识”。“藏识”，就是第八识的“自相”。

① 另，《显扬圣教论》卷一七说：“心性有二种：异熟及转识。”则把八识只分为第八识和七“转识”的“二种”。

这个第八识，简直是一座奇异无比的“仓库”（既“藏”“种子”，又“藏”“我执”）！

第二，“异熟”，是讲第八识的“果相”。由于第八识含“藏”了无数的善、恶“种子”，当这些“种子”中的某一部分“成熟”的时候，它们就会招感欲界、色界、无色界的“三界”和天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、傍生的“六道”（也叫“六趋”）中的各种善、恶“果报”。所谓“异熟”，有三个意思：一、“变异而熟”。必须“因”位的“种子”发生了变化（“异”），才能招感成“熟”了的“果”。二、“异时而熟”。“前世”造业，今生受“果”；今生造业，“来世”受“果”；因、果“异时”。这里窥基还有个说明，所谓业因“异时”，“果”方成“熟”，是就“造业”的时间来说的，而不是就“种子”本身说的；如果单就“种子”来说，则“因位”的“种子”和“果位”的“种子”是可以同时的。三、“异类而熟”。在人间造了“善业”，可以生到更好的地方，甚至可以生“天堂”；反之，如果造了“恶业”，那就要变畜生，做饿鬼，或者下“地狱”。“造业”的地方，和“受报”的地方，是不同的。如果说的是异熟“即”识，那末，这里的“异熟”就属于“现行”；如果说的是异熟“之”识，那末，这里的“异熟”就属于“种子”。但总而言之，“异熟识”，说的是第八识的“果相”。

第三，“一切种”，是讲第八识的“因相”。因为第八识能够“摄藏”（“含藏”）善恶“一切种子”，所以它又叫做“种子识”。“种子识”，就是第八识的“因相”（关于“种子”，详见下文）。

上面讲是第八识的“自相”、“果相”、“因相”，其实都还是讲的第八识的“功能”（作用），而不是讲第八识的“行相”。关于纯属虚构的第八识的“行相”，窥基解释说：“总”的说来，“了别”就是第八识的“行相”，因为第八识是以“了别”境相为它的“行相”的。“分”而言之，则：1、“相”是“体”的意思，是指第八

识“所缘”的“境”，“行于境相”，叫做“行相”。2、“相”是“相状”的意思，“行境之相”，叫做“行相”《解深密经》（卷一）的“阿陀那识甚深细”，说的就是阿赖耶识的神秘的“行相”。《解深密经》（卷一）还说，阿赖耶识“如瀑流”；《唯识三十论》则说阿赖耶识“恒转，如瀑流”，都是说的阿赖耶识的“行相”。其实，“甚深细”和“如瀑流”，是矛盾的。如果说是“甚深细”，就不能说是“如瀑流”；要是“如瀑流”，就说不上什么“甚深细”。因为，瀑布，只能有大、小之分，很难说有“深”、“浅”之分的。

第八识“缘”三种“境”，就是“种子”、“根身”（即“五根”身——人身）、“器世间”（即客观世界）。其实，就是“缘”它自己；因为，这三种“境”，都是它自己“变”出来的呀！

“初能变识”的情况，大致就是这样①。

次第二能变，是识名末那；依彼转、缘彼，思量为性、相。……（《成唯识论》卷四）

“三”类“能变”识中的“第二能变”识，就是第七“末那”（“意”）识。如果都按照汉文的叫法，第七、第六，都叫“意识”；为了避免“重名”误解，第七识的名称用音译，第六识的名称用意译。但这两个“识”，毕竟是“同名”的，怎么区别它们呢？第七，是意“即”识（这叫做“持业释”），第六，是意“之”识（这叫做“依主释”）。也就是，第七是“意”，第六是“识”。此第七识，只有“依”靠“彼”第八识，方能生起（“转”），“阿赖耶为依，故有末那转”，说的就是这个意思。同时，第七识又“缘彼”第八识。表明第七识的所“依”和所“缘”，都是“彼”第八识。所以说它既“依彼转”，而又“缘彼”。第七识“恒审思量”

① 关于“第八识”，真谛在他译的《转识论》里说：“一果报识，即是阿黎耶识。……亦名本识，一切有为法种子所依止；亦名宅识，一切种子之所栖处，亦名藏识，一切种子隐伏之处。”

（经常地仔细地思虑、量度）第八识为“我”，这是它的体“性”，也是它的行“相”，所以说它“思量为性、相”。

次第三能变，差别有六种，了境为性、相，……（同上书卷五）

“三”类“能变识”中的“第三能变”识，共有六种“差别”，这就是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。前五识，其实就是视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉；第六意识，类似我们常说的意识。唯识宗按照意识的活动情况，又把它分为两种：一种，单独活动的，叫做“独头意识”，再一种，和五识一起活动的，叫做“五俱意识”。这六种识，都是以“了”别（缘虑）外“境”（第六意识，则“缘”内、外境）为它们的体“性”和行“相”。前六识和第七识一样，都叫“转识”：第七识依第八识“转”，前六识依第七、第八识“转”：

阿赖耶为依，故有末那转；依止心（按：指第八识）及意（按：指第七识），余转识（按：指前六识）得生。（同上书卷四）

对此，《楞伽经》也有说明：

譬如巨海浪，斯由猛风起，洪波鼓冥壑，无有断绝时；藏识海常住，境界风所动，种种诸识浪，腾跃而转生。……

谓彼藏识处，种种诸识转。（〔刘〕宋译《楞伽》卷一）

说明只有第八识是“根本”识。前七识都是从第八识派生出来的“转识”。这里值得指出的是，前五识所依止的“五根”，到底是什么。本来，大家都知道，人们的感觉，是依靠感觉器官（类似于“根”）产生的。外界的客观事物，例如色、声、香、味、触等所谓的“五尘”，通过人们的感官，反映到人们的头脑里来，引起相应的印象（映象），这就叫做感觉；从认识论说来，这也是一种感性认识。这就是说，人们的主观的精神性的感觉、认识，不但是

从客观的物质派生的，而且，它本身也正是客观的物质现象作用于人们的头脑的一种表象（映象）。可是，唯识宗却不这样认为。它把“根”区分为两类：一类叫做“扶尘根”，即感觉器官；一类叫做“净色根”，在一定的意义上说来，它有点近似于神经系统。“扶尘根”（又叫“扶根尘”），只是一种“摆式”（好像是聋子的耳朵），不能生“识”；能够生“识”的，是“净色根”。那末，什么是“净色根”呢？

识上色功能，名五根应理！（《观所缘缘论》）

第八识上有一种能够产生眼等“色识”的“种子”，这种“种子”，就叫“色功能”。色、声、香、味、触等的“功能”（种子），能够产生眼、耳、鼻、舌、身“五识”，所以，这些“功能”，“名”为“五根”。这种说法，才是合“理”的。这种“功能”，就叫做“净色根”（这样说来，唯识宗所说的“净色根”，又不同于神经系统了）。这种“净色根”，是看不见、摸不着的。那末，怎么就知道有这种“根”呢？“以能发识，‘比’知有根！”（同上）原来是想象出来的。“此但功能，非外所造。”（《成唯识论》卷五）[①] 这种“根”，只是一种“功能”，并不是客观存在（“外”）的一种物质现象（“所造”——可见，唯识宗所说的“净色根”，并不具有任何物质意义，而只不过是一种唯心主义的虚构）。唯识宗就是在这种内而“根身”，外而“器界”一概否定的前提下，建立起他们的主观唯心论的思想体系的。

上述的三类、八识，还可以概括为心、意、识三种：

藏识说名心，思量性名意，能了诸境相，是说名为识。（《辩中边论》卷上）

① 另，《瑜伽师地论》（卷一）先把心、意、识都称做“意自性”，然后再分别作解释。

“心”，是“聚集”的意思；阿赖耶识能够“聚集”一切善恶“种子”，所以叫“心”。真谛称它做“宅识”，倒更形象一些。“意”，是“思量”的意思；第七末那，“恒审思量”第八识为“我”，所以叫“意”。“识”，是“了别”的意思；前六识能够“了别”各种“境相”，所以叫“识”。

上述的“三”种“能变识”，归根结柢，最根本的还是第八识。因为，按照唯识宗的说法，前七识都是从第八识派生出来的，如果没有第八识（事实上，还真是没有第八识！），也就没有前七识。所以，能够（其实是根本不能够）成为宇宙“本原”的，只有第八识。对此，《辩中边论》（卷上）也有概括地说明：“识生，变似义、有情、我及了。”意思就是说，第八识生起的时候，能够“变”现出类“似”于色等的外境（“义”）、五根身（“有情”）以及第七末那识（“我”）和能“了”别外境的前六识；也就是说，神奇的第八识，能够“变现”出主、客观世界的一切来。那末，第八识怎么就能够“变现”出世界上的一切来呢？因为它“摄藏”（聚集）了能够产生出世界上一切的“种子”；那末，“种子”又是一些什么东西呢？

此中何法名为种子？谓本识中亲生自果功德差别。（成唯识论》卷二）

第八阿赖耶识这座奇异的“仓库”（或住“宅”）里，有各种不同的能够“亲生”和“自”己相应的“果”报的“功能”，这种“功能”，就叫“种子”（这大概也是用类比法推论出来的：以能生“果”，“比知”有“种”）。按照唯识宗的说法，这种奇妙的“种子”，有两类：

一者本有，谓无始来，异熟识中，法尔而有生蕴、界、处功能差别。（同上）

在那座奇异的异熟识的“仓库”里，从“无始”以来，本来

（“法尔”）就“有”能够派“生”出色、受、想、行、识的五“蕴”，六根、六尘、六识的十八“界”，和六根、六尘的十二“处”的各种“功能”；也就是，第八识里，从来就具有能够派生出世界上的一切来的各式各样的“种子”。这种“种子”，是从来就有的，所以叫做“本有”种子。

二者始起，谓无始来，数数现行，熏习而有。……此即名为习所成种。（同上）

这是一种“后天”才有的、由“识”的各种“现行”活动“熏习”出来的“种子”，所以叫做“习所成种”（或者叫做“始起”种子）。同时，唯识宗还认为，不但“现行”能够“生”种子，而且种子也能“生”种子。

这里的“种子”，是说的“内种”。至于谷、麦等等的“外种”，那都是由阿赖耶识所“变现”出来的，它们只是一种“假相”，并不能成为“种子”。（这可真是极尽了是非颠倒的能事：客观现象的五谷种子，他们不承认是种子，纯属虚构的什么“内种”，他们却认为是“种子”。）

这些根本不存在的、纯属主观臆想的“内种”中的“习所成种”，是由“熏习”产生的（“本有”种子，也要经过“熏习”才能“滋长”）。那末，什么是“熏习”呢？“令种生长，故名熏习。”（《成唯识论》卷二）能够“生长”出“种子”来的现行活动，叫做“熏习”。而“熏习”，又有“能熏”和“所熏”的两个方面。“所熏、能熏，各有四义。”（同上）什么是“所熏四义”呢？

一坚住性。若法始终一类相续，能持习气，乃是所熏。

如果这种东西（“若法”），是始终如一（“坚”稳）地“相续”不断（近似常“住”），而又能够保持因“熏习”而遗留下来的剩余势力（“习气”），才能成为“所熏”（被熏）。因此，诸如前七“转识”和声、风等“性不坚住”的东西，就不能成为“所熏”。

二无记性。若法平等，无所违逆，能容习气，乃是所熏。

同时，这种东西，本身还必须是非善、非恶（“无记”），能够“无所违逆”地“平等”对待一切善恶、因而能够兼容并蓄地“容”纳各种善恶“习气”的，才能成为“所熏”。因此，那些善、恶势力非常强盛、不能兼容并蓄各种“习气”的，就不能成为“所熏”。

三可熏性。若法自在，性非坚密，能受习气，乃是所熏。

“所熏”之“法”，本身还必须能够独立自主（“自在”。即不须依赖它识便能生起）而又体“性”“虚疏”（不是“坚密”得无缝可击），易于“受熏”的，才能成为“所熏”。因此，那些“依它”而起的诸“心所法”（“不自在”）和过于“坚密”的“真如”等等的“无为法”（唯识宗便据此而反对“真如受熏”和“真如缘起”），都不能成为“所熏”。

四与能熏共和性。若与能熏同时、同处，不即、不离，乃是所熏。

这表明不是“同处一体”的东西，不能成为“所熏”（例如张三的“识”，不能被李四的“识”所“熏”）。

唯异熟识，具此四义，可是所熏；非心所等。

只有第八识，才具备上述的四个“条件”，所以只有第八识才能成为“所熏”。至于第八识以外的各个“转识”和诸“心所法”等，因为都不具备这些“条件”，所以都不能成为“所熏”。

“所熏四义”是这样，那末“能熏四义”呢？

一有生灭。若法非常，能有作用，生长习气，乃是能熏。

因此，“常恒”不变、无生长作用的“为无法”，不能成为“能熏”（“真如”等既非“所熏”，也非“能熏”）。

二有胜用。若有生灭，势力增盛，能引习气，乃是能熏。

窥基解释“胜用”有两种：一种叫做“能缘势用”，区别色等“相

分”，无此作用，非“能熏”法。再一种叫做“强盛势用”。第八识虽有“能缘势用”，但无“强盛”势用。所以，“势力羸劣”的第八识和与之相应的五个“心所法”（即“五遍行”，详见下文），不能成为“能熏”。

三有增减。若有胜用，可增可减，摄植习气，乃是能熏。

因此，再无“增减”的“佛位”的“圆满善法”，不能成为“能熏”。

四与所熏和合而转。若与所熏同时、同处，不即、不离，乃是能熏。

不处于同一体内的“识”，既不能成为“所熏”，也不能成为“能熏”。

唯七转识，及彼心所，有胜势用，而增减者，具此四义，可是能熏。①

只有前七“转识”和与它们相应的诸“心所法”，具备上述四个“条件”，所以只有它们才是“能熏”。

如是能熏与所熏识，俱生俱灭，熏习义成。令所熏中种子生长，故名熏习。（《成唯识论述记》卷五〔卷三本〕）

那末，什么叫做“熏习”呢？

熏者，发也，或由致也。习者，生也，近也，数也。即发致果于本识内，令种子生，近令生长故。（同上）

由“熏”成“习”，长养“种子”，这就是所谓的“熏习”。那末，“种子”究竟又是一种什么东西呢？

然种子义，略有六种：

一刹那灭。谓体才生，无间即灭，有胜功力，方成种子。

因此，“常住”不变的“无为法”，不能成为“种子”。

---

① 以上引文，统见《成唯识论》卷二；《成唯识论述记》卷五（卷三本）。

二果俱有。谓与所生现行果法，俱现和合，方成种子。这里面有两层意思：其一，表明那些前、后异时和定相分离的东西，不能成为“种子”；必须是“一身、俱时，有能生用”的，才能成为“种子”。其二，表明是“依生现果”的意义上来“立种子名”的。至于“种子自类相生”，因“前后相违，必不俱有”，所以不能就此来安立“种子”的名称。

三恒随转。谓要长时，一类相续，至究竟位，方成种子。七“转识”等，“转易、间断”，所以不能成为“种子”。

四性决定。谓随因力，生善恶等，功能决定，方成种子。这一条的用意，在于批驳萨婆多部。因为萨婆多部主张，“善法”可以和“恶法”、“无记”法等为“同类因”，有“因缘”义；也就是说，他们主张“异性因”可以生“异性果”。唯识宗说，不对！善恶因果，必须性质相同才行。

五待众缘。谓此要待自众缘合，功能殊胜，方成种子。这是针对一种主张“自然因论”的“外道”提出来的；表明事物不能“自然”而生，必须依“待众缘”才行。

六引自果。谓于别别色、心等果，各各引生，方成种子。①

这是批驳两种“异说”：一种是，有一种“外道”，主张一种“因”可以生“一切果”；再一种是，萨婆多部主张，色、心等“法”，可以互为“因缘”。唯识宗认为，这两种主张都是不对的。色、心等“法”，都只能由各自的“因”，引各自的“果”。

由于第八阿赖耶识这座神奇的“仓库”里，“储藏”了具有上述“六义”的同样神奇的“种子”，所以它就成了能够派生出人世

① 以上引文，统见《成唯识论》卷二；《成唯识论述记》卷五（卷三本）。另，《瑜伽师地论》卷五二，说有九种“种子”等。

间的一切来的世界“本原”。

由一切种识，如是如是变，以展转力故，彼彼分别生。（《成唯识论》卷七）

由于摄藏“一切种”子的第八“识”，如此这般地“变”现，于是乎，世界上的一切（“彼彼”），便“展转”而又有“分别”地蔚然而“生”长了出来。这真是一场奇妙无比的戏法！然而“种子”，只是“因”，还得有“缘”。

缘且有四：

一因缘。谓有为法，亲办自果。此体有二：一种子，二现行。种子者，谓本识中，善、染（恶）、无记诸（三）界、（九）地等功能差别，能引次后自类功能，及起同时自类现果。此唯望彼，是因缘性。现行者，谓七转识，及彼相应（心所），所变相、见、（善等三）性、（三）界、（九）地等，除佛果善（及）极劣无记，余熏本识，生自类种。此唯望彼，是因缘性。

《瑜伽师地论》（卷三）说：“因缘者，谓种子。”表明“种子”就是“因缘”。这里则认为，凡是能够“亲办自果”的“有为法”（有生灭、有因果关系的，叫“有为法”；反之，叫“无为法”），包括“种子”、“现行”两种在内，都叫做“因缘”。“种子”叫“因缘”，是因为它既能“生”种子、即所谓“能引次后自类功能”，又能“生”现行、即所谓“及起同时自类现果”。“现行”叫“因缘”，则只表明它能“生”种子，即所谓“余熏本识，生自类种”；却并不能“生”现行。所以，虽然种、现同称“因缘”，而其所以为“因缘”者，却有所不同。

论文中所说的“性”，是指善、恶、“无记”（非善非恶）的“三性”。“界”，指“欲界”（有男女情欲），色界（只有男性，没有女性），无色界（连形体也没有了的幽灵世界）。“地”，指“九

地”，亦称“九有”，即“三界”的另一种叫法（“欲界”为一“地”，另二“界”各有四“地”，所以叫“九地”）。其实，除“欲界”中的人和傍生，是现实世界的实有现象之外，其余的一切，都纯属宗教虚构，都是根本不存在的。

这里明确地称“种子”为“功能”。这就是说，所谓“种子”，无非是一种主观臆想的“精神作用”。

谈到“因缘”，必然要谈到“因果”。本来，在客观事物的发展过程中，是有一种客观存在的、带有一定的规律性的因果关系的（也就是被科学地称之为“因果律”的）。但是，唯识宗建立在“种子”、“因缘”说上的“因果”论，则完全是被歪曲了的。例如，他们说：

> 前因灭位，后果即生，如秤两头，低、昂时等；何假去、来，方成非断！……因果等言，皆假施设：观现在法有引后用，假立当果，对说现因；观现在法有酬前用，假立曾因，对说现果。“假”谓现识，似彼相现！如是因果，理趣显然。（《成唯识论》卷三）

这就是说，唯识宗的“因果”论，是超越时（“何假去、来”）、空的一种“假施设”，它们只不过是第八识“变现”出来的相“似”于“因果”的一种假相！所以，唯识宗的“因缘”论和“因果”论，同样是没有任何物质内容的。

> 二等见间缘。谓八现识，及彼心所，前聚于后，自类无间，等而开导，令彼定生；多同类种，俱时转故。……此识等无间，彼识决定生，即说此是彼等无间缘故。

这讲的是心理活动范围里的情况。换一个说法，就是：前念心灭，后念心生；前心灭处，后心即生。灭生之间，没有间断（和间隔）。所谓“等”者，是“平等”义。也就是说，前念灭心，对于后念生心，是“一视同仁”、“平等相待”的。窥基对于“等而开

导”的“开导”两个字，作了如下训诂式的解释：

> 开者，避义，与后处义（给后念心腾出地方）；导者，招引义。即前法避其处，招引后念生。（《成唯识论述记》卷一四〔卷七末〕）

也就是前心“等无间”，后心“决定生”。

> 三所缘缘。谓若有法，是带己相，心或相应，所虑、所托。此体有二：一亲，二疏。若与能缘，体不相离，是见分等内所虑、托，应知彼是亲所缘缘。若与能缘体虽相离，为质能起内所虑、托，应知彼是疏所缘。亲所缘缘，能缘皆有，离内虑、托，必不生故。疏所缘缘，能缘或有，离外虑、托，亦得生故。（同上）

“四缘”中的“所缘缘”，讲的是认识论，也是讲主、客观的关系。《成唯识论述记》对于“带己相”，作了如下的解释：

> ……带有二义：若古西方师释，己者，境体。带者，是心似彼境相义，即能缘之心，有似所缘之相，名带。相者，相状。谓能缘心等，带此色等己之相也。……我之大师（按：指玄奘）……云：……带者，是挟带义；相者体相，非相状义。……若挟带彼所缘之己，以为境相者，是所缘故。……（卷一四〔卷七末〕）

解释有所不同，意思却差不多。都是说，主观认识，“缘”外境时，并不是直接去“缘”外境，而只是“缘”“能缘之心”上所“挟带”的（实际上也就是内“心”所变现的）“心相化”了的“似”外境相。说明白一点，就是，“心缘境”时，并不是“缘”的外境，而只是“缘”的自己。以“挟带”来解释“带”义，就是玄奘在印度十八天的“无遮大会”上和《制恶见论》里提出来的见解，这完全是以主观的“心”来吞没客观的物质世界的唯心主义见解。所谓“亲所缘缘”，就是“能缘识”缘虑由自己所“变似”于外境的

“影像相分”，“挟带”其“相”，“贴己”而缘，所以叫做“亲所缘缘”。所有的“能缘心”，都有“亲所缘缘”；因为，离开这为内心之所缘“虑”和依“托”的“影像相分”，“能缘”的心就无所活动、也就无从生起了。“疏所缘缘”，则“能缘心”或有、或无，因为它是由第八识“变现”的“本质相分”，没有它，“转识”也能生起。这就清楚地暴露出，唯识宗所讲的认识，根本不是外界事物在人们头脑中的反映，而完全是一种主观自生的东西，完全是一种主观臆想。

内色如外现，为识所缘缘，许彼相在识，及能生识故。

《观所缘缘论》的这一观点，也就是唯识宗认识论（详见下文）的核心观点；自然也就是对“所缘缘”的最经典的解释。

四增上缘。谓若有法，有胜势用，能于余法或顺、或违。……①

所谓“增上缘”，就是一种助缘。“顺”的助缘，可以帮助成功；“违”（逆）的助缘，可以促之失败。

“四缘”当中，最重要的，还是建立在“种子”说和“一切种识”上面的“因缘”，因为它是唯识宗主观唯心主义世界观的一个相当重要的论点。

所有上述这些“熏习”、“种子”、“四缘”（主要是“因缘”）等等的说教，目的都在于论证世界上的一切，都是由内识“变现”出来的，唯有内识，都无外境。

是诸识转变：分别、所分别；由此，彼皆无，故一切唯识（《成唯识论》卷七）

由上述的“三”种“能变识”（和它们各自的诸“心所”），“转变”（“变似”）出能够“分别”（了别、缘虑、攀缘，等等）外境

① “四缘”义，见《成唯识论》卷七；《成唯识论述记》卷一四〔卷七末〕）。

的“见分”和它们“所分别”的“相分”——也就是主、客观世界。所以，这些主、客观世界，实在地说起来，都是“无”有的，都是不存在的；归根结柢，“一切唯识”！唯识宗对于“唯识”的解释是：“唯言为遮离识实物”（同上）也就是“‘唯’遮境有”；“识”则表示内识非无，也就是“‘识’简心空”。只有内识，都无外境，所以说是“一切唯识”；或者叫做“三界唯心”，“万法唯识”。窥基说：“‘唯’言为遣所取境义。”“三界唯心之言，即显三界唯识。”（《成唯识论述记》卷一四〔卷七末〕）“唯心”、“唯识”，是同义语。同样的意思，在《密严经》（以及其他许多经）里也有表述。如说：

依止赖耶识，一切诸种子，心如境界现，是说为世间！

（《密严经》卷下）

这倒完全是唯识思想。万象森然的人“世间”，实则都是由“阿赖耶识”这颗奇异的“心”，和它所摄藏的“一切诸种子”，变“现”出来的。“心如境界现”！一句话就把整个客观世界的真实性全给否定了。《密严经》（卷中）还说：

内外一切物，所见唯自心，……内外虽不同，一切从心起。

总而言之，一切“唯心”，而且是“唯”阿赖耶识这颗“心”。尽管《成唯识论》讲“三能变”，讲“诸识转变”，但归根结柢，是阿赖耶识“变”。

无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。

（《成唯识论》卷三）

这里的“界”字，是“因”的意思，是说第八种子识，“无始”以来，从来就是“一切法”赖以产生的总根子、总基“因”。也就是说，只有阿赖耶识，才是宇宙万有的“本原”。如果客观事物真的都像唯识宗所说的那样，都是“识变”的，那末由此必然会得出

这样的一个结论：整个世界只不过是我的阿赖耶识的表象而已。这也正是唯识宗的核心思想。

“由此有诸趣，及涅槃证得。”这是说，第八阿赖耶识，不仅是人世间（“诸趣”）的“本原”，而且，出世“涅槃”也要依靠它才能“证得”。原来，阿赖耶识这座“仓库”里，“储藏”了两大类“种子”：一类，是“有漏”（“漏”于生死轮回）的“染污”种子；这些“种子”起作用时，就有“诸趣”（六趣、六道）众生的“流转”生死，“轮回”不息。另一类，是“无漏”（能令“出世”而不“漏”于生死）的“清净”种子；当第八识“转染成净”，“有漏种子”已被“净化”，“无漏种子”起作用时，就能使“众生”“还灭”（“灭”除烦恼而“还”归“涅槃”）而“证得”“涅槃”。本来，“涅槃”是超脱因果关系的“无为法”，它并不是由于“无漏种子”而“生起”的，但由于第八识的“转染成净”，才使“证到涅槃”成为“可能”（当然是虚构的“可能”），所以，也就把阿赖耶识同“证得涅槃”联系了起来。从这种纯属宗教神学的臆说中，暴露出了这么一个问题：阿赖耶识的“体性”究竟是什么？唯识宗以“阿赖耶识缘起”来反对“真如缘起”，把阿赖耶识说成是世界的“本原”；但它既然也能导致“涅槃”的“证得”，那末，它同“真如”到底有没有关系（或者有什么关系）？在这个“理论”问题上，唯识宗是自相矛盾的。一方面，他们认为，“真如”是“无为法”，不能成为“有为”的“缘起”法，因而坚决地反对“真如缘起论”的思想；另一方面，却又不仅认为阿赖耶识也能成为“证得涅槃”的一种基因；而且还认为，“无为”（当然更是“无漏”）的“真如”，也是“有漏”（当然更是“有为”）的阿赖耶识的“实性”：

此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性！（《成唯识论》卷九）

“诸法”，包括现实世界的宇宙万有和宗教彼岸“世界”的“一切”。它们的“胜义”谛，也就是“真如”。什么叫“真如”呢？“常如其性故”。对此，《成唯识论》（卷九）作了如下的解释：

> “真”谓真实，显非虚妄；“如”谓如常，表无变易。谓此真实，于一切位，常如其性，故曰“真如”。即是湛然不虚妄义。“亦”言显此复有多名，谓名“法界”及“实际”等。

这种纯属臆想的所谓“真如”（“法界”、“实际”等等），唯识宗（以及其他各派）却把它说成是最“真实不虚”的东西；而真实存在的客观世界，却被他们说成是“虚妄不实”的。而按照唯识宗的说法，这种“湛然常住”、“真实不虚”的“真如”，就是阿赖耶识的真“实”体“性”；阿赖耶识，不过是“真如”的一种“假相”或“外貌”。《密严经》（卷下）所谓“如来清净藏，世间阿赖耶，如金与指环，展转无差别”，更加清楚地说明了这种关系。至于“如来清净藏”，怎么就成了“世间阿赖耶”，《楞伽经》对此则有所说明：

> 如来之藏，是善不善因，能遍兴造一切趣生，譬如伎儿，变现诸趣。……为无始虚伪恶习所熏，名为藏识，生无明住地，与七识俱。……若无识藏名，如来藏者，则无生灭。……此如来藏识藏，虽自性清净，客尘所覆故，犹见不净。……
>
> 甚深如来藏，而与七识俱。（〔刘〕宋译《楞伽经》卷四；〔元〕魏译（卷七）和唐译（卷五）《楞伽》，文小异而义全同）

“如来藏”也是“真如”的异名。这里，清楚地说明，“如来藏”“为无始虚伪恶习所熏”（唯识宗认为，“真如”是不能“受熏”的），为“客尘所覆”，就成了“藏识”，成了阿赖耶识，因而也就成了“能遍兴造一切趣生”的“善不善因”。“甚深如来藏，而与七识俱。”说明“藏识”就是“如来藏”。为“客尘所覆”，“如来藏”变成了“藏识”；去掉“客尘”，“转染还净”，“藏识”就成了

“如来藏”。“如来藏”是藏识的“实体”，藏识是“如来藏”的“假相”，它们是一而二、二而一的。这一论点，比起唯识宗的那种一方面认为“真如”是阿赖耶识的“实性”，同时却又反对“真如”能够“受熏”的自相矛盾的说法，应该说是更合乎“逻辑”一些。在这个问题上，真谛的观点，更接近于《楞伽》的思想。真谛认为，“惑乱未除”的时候，叫“阿黎耶识”（即阿赖耶识的旧译）；“惑乱”已除，就叫“阿摩罗识”（无垢识）。阿黎耶的“实性”，就是阿摩罗。（依据《楞伽》，真谛把阿摩罗识称之为“第九识”。）这一“理论”的出发点，也是“真如”可以“受熏”（见真谛译的《转识论》）。唯识宗，一方面承认“真如”是第八识的“实性”，另方面，却又反对“真如”能够“受熏”，反对“真如缘起”。所以，他们就不可避免地要陷入不能自拔的自相矛盾之中。其实，性净“真如”，为“客尘”所“染”这一点，唯识宗也是承认的。《成唯识论》（卷一〇）在讲到“性净涅槃”时，就这样说过：“本来自性清净涅槃，谓一切法相真如理，虽有客染，而本性净，具无数量微妙功德！……一切众生，平等共有！……”这其实也就是“真如受熏”的思想。唯识宗实际上讲到了“真如受熏”，却又不承认“真如受熏”，愈加暴露出他们在“理论”上的自相矛盾。不过，从唯识宗认为“真如”即是“唯识实性”这一点上，也透露出了另一个问题，这就是，唯识宗是主观唯心主义者，但是，既然“唯识实性”就是“真如”，那末，它也就接近了客观唯心论。因为，作为“唯识实性”的“真如”，其实也正是佛教牌号的一种“至高无上的精神原因”。

现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，非实住唯识。……

若时于所缘，智都无所得，尔时住唯识，离二取相故。

（《成唯识论》卷九）

如果认为还有“少物”可得，那就不能算是真的“住”于“唯

识”境界；必须否定一切（远“离”能取，所取的“二取”之“相”），彻底地“无所得”，那才算是真正地“住”进了“唯识”妙境。原来，在否定客观世界这一点上，唯识宗同空宗之间，却是“相差无几”的。

2、形而上学的认识论——“四分”说与“三自性”论

正如唯识宗的世界观是是非颠倒的一样，它的认识论也同样是是非颠倒的。《观所缘缘论》所说的“内色如外现，为识所缘缘”，可以说就是唯识宗认识论的一种基本概括。具体地说来，则有所谓“四分”之说，即：相分、见分、自证分、证自证分①。

“相分”，就是八识所缘的“境”。八个识的“相分”，各不相同；眼等前五识的“相分”，近似通常所说的感觉对象；但唯识宗的五识“相分”，并不真的就是客观存在，而只不过是一种“如外现”的“内色”，是一种“似所缘相”。既然是“如”，是“似”，当然就不是真的，而只是一种“假相”。第六识的“相分”，除色等“五尘”外，还有“法尘”（关于“法尘”，详见下文）。而且，唯识宗还把“相分”区分为“本质相分”和“影像相分”的两类。前六识所“缘”的，只是“影像相分”。这也就是说，它们连“内色”的“本质”（其实它也不过是一种“假相”）也“缘”不到，而只能“缘”（攀缘，缘虑）它们的更加虚假的“影像”。第七识的“相分”，即第八识的“见分”。从第七识的“相分”中可以看到，这个识的“能缘”和“所缘”，完全是臆想对臆想（其实就是空对空）。第八识的“相分”，则是“种子”、“根身”（主体世界）、“器世间”（客体世界）。在上述的两种“相分”中，第八识“所缘”的，则是“本质相分”。

“见分”，即八个识的“缘境”作用。八个识的“自体”生起

① “四分”说，是护法的主张；护法以前，有主张一分、二分、三分的。

的时候，一方面，“变似”外境，这就是“相分”；另方面，它们“了别”、“缘虑”这些“似外”而实内的“相分”的功能，便是“见分”。《成唯识论》（卷二）所谓“然有漏识自体生时，皆似所缘、能缘相现”，就是说的这个意思。

“自证分”，就是“识体”，是“见分”的“见证者”。“见分”“见”的如何，要由“自证分”来“证明”。《成唯识论》认为，要是没有这个“自证分”，就不可能回“忆”起曾经“缘虑”过的事情，这又是把意识的记忆能力，说成是“自证分”。《成唯识论》（卷二）还说：

> 然心、心所，一一生时，以理推征，各有三分，所量、能量，量果别故；相；见必有所依体故。

又是“以理推征”！“自证分”的有无，并不是根据实际情况来判断的，而是“以理推征”出来的。（其实，第七、第八识的建立，也是这样一种情况。）

“证自证分”。为“证”见分，立“自证分”；为“证”自证分，立“证自证分”。据《成唯识论》说，如果没有这个“证自证分”，自证分“缘境”时，就没有“量果”啦。为了“保证”自证分也有“量果”，就得有一个“证自证分”。那末，由谁来“证”证自证分呢？自证分！这就是说，第三、第四分，可以“互证”，所以不须再立第“五分”。

在上述这“四分”中，见分只能“缘”相分，自证分能兼“缘”见分和证自证分，证自证分只“缘”自证分。其实，在这“四分”中，“相分”可说是认识对象，“见分”可说是认识主体。因此，这第一、第二分，可以说还具有一定的现实意义。而第三、第四分，却就纯粹是一种形而上学的概念游戏，它完全是为了否定客观存在、膨胀主观意识的作用而编造出来的，是没有任何现实意义的。

同认识论有关的，除“四分”说之外，还有所谓“三自性”论。

由彼彼遍计，遍计种种物，此遍计所执，自性无所有。

依他起自性，分别缘所生；

圆成实于彼，常远离前性。（《成唯识论》卷八）

这就是所谓的“三自性”——遍计执自性，依他起自性，圆成实自性。《成唯识论》对于“遍计执自性”的解释是：

周遍计度，故名遍计：品类众多，说为彼彼。谓能遍计，虚妄分别，即由彼彼虚妄分别，遍计种种所遍计物，谓所妄执蕴、界、处等若法、若我自性差别。此所妄执自性差别，总名遍计所执自性。如是自性，都无所有。（同上）

这就是说，在五蕴、十二处、十八界等“依他起”法上，由于内心的“虚妄分别”，便“周遍计度”、虚“妄执”着它们为实“我”、实“法”，以“无”为“有”。所以叫做“遍计执自性”。这实际上是对客观世界的否定，是以“有”为“无”（他们把现实世界的真实性，比做乌“龟毛”，“兔”子“角”，空中花，第二月，等等）。所以，唯识宗“三自性”之首的“遍计所执性”，是又一个是非颠倒的突出表现。唯识宗之所以把“遍计所执性”列为“三自性”之首，用意是清楚的，那就是，他们要建立唯心主义的思想体系，就必须从否定客观世界的实际存在入手，否则就难以达到他们的目的。如何看待客观存在的物质世界，是区分唯物主义和唯心主义的关键。唯识宗是唯心主义者，他们对于客观的物质世界必然要持否定的态度。他们把“遍计所执性”列为“三自性”的第一性，其原因就在这里。本来，物质世界是真实的客观存在，要想否定它，并不是那么容易的（事实上也是不可能的）。唯识宗人当然也深知这一点，所以他们就以“掩耳盗铃”的手法，玩弄一些“新奇的名词”，“古怪的术语”，妄想以此来达到他们的目的。其实，这只不过是一种一厢情愿的主观臆想。物质，既不能创造，又不能消灭。客观世界，决不会因唯心主义者瞎说它是

不存在的就真的“消失了”。但是，唯识宗人出于他们的唯心主义的需要，他们还是执意要否认物质世界的客观存在。唯识宗的“遍计执自性”的真实意义，也就在这里。

“依它起自性”①。认为有“实我”（主体）、“实法”（客体），被唯识宗斥之为“遍计执自性”。那末，森罗万象的客观世界，却是现实存在的，怎么能闭起眼睛说“没有”呢？唯识宗也注意到了这一点。他们知道，对于实际存在（包括唯识宗人自己在内）的整个人类世界，简单地说它是“没有”的，那是不行的，为了摆脱这种困境，他们才说，这些现象，不是完全没有的，但是，它们也并不是“实有”的，而是“依它”而“起”的：

> ……由斯理趣，众缘所生心、心所体，及相、见分，有漏、无漏，皆依他起，依他众缘而得起故。（同上）

所谓的“依它起”，就是“依他众缘”而得生“起”。因为是“依它起”，所以虽“有”而非真实。如果认为“依它起”法是真实的，那就是以“假”当“真”。承认“假有”，否定“实性”。这其实是以“真”当“假”——把客观世界的真实存在，只看做是“依它众缘”而生“起”的一些假象。如果说，“遍计执”的说法是一种诡辩，那末，“依它起”的说法就是一种遁词。它们的目的，都是为了否定客观世界。

“圆成实自性”。这是唯识宗人建立“三自性”的目的所在。什么叫做“圆成实自性”呢？

> 二空所显圆满成就诸法实性，名圆成实：显此遍常，体非虚谬。……此即于彼依他起上，常远离前遍计所执，二空所显真如为性。（同上）

---

① 唯识宗“依他起”的“他”，指的是“法”而不是“人”（“我”）。所以，在引用原文时，仍用“依他起”，而作为作者的叙述，就用“依它起”。

在“依它起”上远离“遍计所执”的“实我”、“实法”，由此“我”、“法”“二空”所“显”示出来的“真如”“实性”，就是“圆成实性”；因为这种“真如”实性，不但本身是“圆满”无缺的，而且还能够“成就”佛、菩萨的各种“功德”，所以叫做“圆成实性”，也就是唯识宗的“彼岸性”。“三自性”的前二“性”是手段，“圆成实体”是目的。（顺便指出：唯识宗的“依它起性”与“圆成实性”，其实也就是佛教通常讲的“二谛”，而且窥基也有“四重二谛”之说，和吉藏的“四重二谛”说差不多。）为了建立（其实是虚构）彼岸世界的“圆成实性”，就必须首先否定此岸世界的真实性；而所以要虚构出一个彼岸世界来，也正是为了否定此岸世界。这原是一件事情的两个方面。唯识宗人妄想通过否定真实存在的此岸世界的手段，以达到他们虚构的虚无缥渺的彼岸世界的目的。但是，他们的这种目的，其实是无法达到的。因为，实际存在的东西，谁也抹杀不了；而根本没有的东西，谁也无法杜撰出来。“有”者“无”之，“无”者“有”之，那只能是一种主观妄想，概念游戏。唯识宗人所苦心虚构的那个彼岸性的“圆成实自性”，到头来，同它本来就是没有的一样，终究还是没有的，因为，任何彼岸性，都是不存在的。

唯识宗还依据“三自性”，提出了“三无性”：

> 即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。
>
> 初即相无性，次无自然性，后由远离前，所执我、法性。

（成唯识论》卷九）①

依“遍计执”立“相无性”，因为，犹如“龟毛”、“兔角”等等的“遍计执”，它的“相状”本来就是没有的。依“依它起”立“生无性”，因为，“托众缘生”的“依它起”，好像“幻事”一样，只

① 另，《瑜伽》卷一三称“三无性”为“三无性性”。

有假相，而并没有“自然”“生”长起来的体“性”。依“圆成实”立“胜义无性”，因为，在“圆成实”这一“胜义”性上，已经“远离”了“遍计所执”的“我”、“法”二“性”。

唯识宗在“三自性”之外又讲“三无性”，乃是为了“消除”这样一个疑问：既然有“三自性”，那为什么佛又说“一切诸法，皆无自性”呢？为了“消除”这一疑问，所以就说“即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性”。说“一切法无性”，乃是佛的一种“密意”。在唯识宗的词汇里，“密意”，是不彻底、有保留的意思。说“一切法无性”，并不是什么都没有，而是说的（如上所述的）三种“无性”。其实，说是”三无性”，实际上所“无”的，主要还是“遍计所执性”。“依它起性”，虽属“假有”，并不“全无”。“圆成实性”，则是“胜义有”，也就是“真有”。所以，“三无性”实际上不过是“三自性”的同义反复。它无非是重复一点：“识有”，“境空”；彼岸世界“有”，现实世界“空”。当然，“三无性”的说教，也更加重了唯识宗认识论的形而上学色彩和“彼岸性”的神秘主义气味。

3、烦琐哲学的方法论——“五位百法”

唯识宗的“五位、百法”，在一定的意义上，可以说就是唯识宗的方法论。有四句顺口溜概括“五位、百法”：“色法十一、心法八，五十一个心所法，二十四个不相应，六个无为、成百法”。按照唯识宗对“五位、百法”的排列，是：

一者心法，二者心所法，三者色法，四者心不相应行法，五者无为法。

“五位”中的前“三位”，基本上是对物质现象和心理现象的分析。顺口溜把“色法”排为第一，而唯识宗却还是把“心法”排为第一。表明他们的唯心主义立场是坚定不移的，它们总是把“心法”看作是第一性的，而把物质现象摆在从属地位。而且，“五

位”的排列，从“心法”开始，到“无为”结束，这和他们的世界观是完全一致的。

（一）所谓“心法”，就是上文已经讲过的“八识”。窥基在《百法明门论解》[①] 中，又以“六义”来解释“心”法：

（1）“集起名心”。这是专指第八识，因为它能“集诸种子，起现行故”。

（2）“积集名心”。通指前七识，“转识能熏，积诸法种故”。

（3）“缘虑名心”。通指八识，“俱能缘虑自分境故”。

（4）“或名为识”，“了别”的意思。

（5）“或名为意”，“等无间”的意思。

（6）第八名心，第七名意，前六名识。说是“六义”，实际上，后“三义”是重复的。

（二）所谓“心所法”，其实就是各种不同的心理活动。窥基解释说，“心所法”有三个特点：第一，它们经常地依靠八个“心王”而生起，而活动；第二，它们都与“心王”相适应；第三，它们都“系属”于“心王”。其实，归结起来，就是一个意思：所有的“心所法”，都是“从属”于“心王”的，都是为“心”王“所”有的。唯识宗把五十一个“心所法”又分为如下的六类：

（1）“遍行”（“遍”于八识，“遍行”诸境），有五：

“触”——接触，感触，触动；

“作意”——“作”动心“意”，促令“缘”境；

“受”——感受，领受；

“想”——想象；

---

① 在《瑜伽》、《成唯识论》等论里，都对“五位、百法”有所论述，现为方便起见，只引用《大乘百法明门论解》的释文。以下引文，不再重注。另，《俱舍论》说有《七十五法》，也有四句顺口溜：“色法十一、心法一，四十六个心所法，一十四个不相应，三个无为、七十五。”

“思”——思维。

(2)“别境”(不遍八识，各别“缘”境)，也有五：

“欲”——欲望，愿望；

“胜解”——一种直觉的认识能力；

“念”——记忆，忆念；

“定”——“专注”一境，专心致志；

“慧”——一种僧侣主义的认识能力。

(3)“善”(宗教意义上的“善”)，有十一：

“信”——对佛教的信仰、信念；

“精进”——宗教意义上的勤奋；

“惭”——惭以对己；

“愧”——愧以对人；

“无贪”——不贪求，不贪著，不贪恋；

“无瞋”——不仇视，不憎恨；

“无痴”——宗教意义上的不愚昧；

“轻安”——安闲自得；

“不放逸”——义近“精进”；

“行舍”——不昏沉，不浮躁，怡然自得。说“行舍”者，表示这里讲的，是“五蕴”中“行蕴”里不缓、不躁的“舍”，而不是“受蕴”里不苦、不乐的“舍”(这里所讲的“舍”，是指的一种心理状态，而不是“施舍”的“舍”)；

“不害”——不损害、不伤害别人。

(4)“烦恼”(宗教意义上的“烦恼”[1]。这里讲的，是所谓的“根本”烦恼)，有六：

“贪”——贪求，贪著，贪恋；

---

① 《显扬圣教论》卷一七，说有“一百一十二烦恼”。

“瞋”——仇视，憎恨；

“无明”——即“痴”，宗教意义上的愚昧；

“慢”——高傲自大；

“疑”——犹豫不信（这里主要是讲对于佛教的犹豫不信）；

“恶见”——宗教意义上的“邪恶”之见，又有五种：1、固执自我的“身见”；2、执“断”、执“常”的二“边见”；3、“拨无因果”的“邪见”；4、固执己见的“见取见”；5、受持牛、狗、鸡等邪戒的“戒禁取见”。

(5)“随烦恼”（从“根本”烦恼派生出来的从属烦恼），有二十：

“忿”——愤怒；

“恨”——憎恨；

“恼”——恼怒；

“覆”——隐瞒，掩盖；

“忌”——妒忌；

“悭”——鄙吝；

“诳”——诡诈；

“谄”——阿谀，谄媚；

“憍”——傲慢；

“害”——损害、伤害别人；

“无惭”——不知自惭；

“无愧”——不知愧对于人；

“不信”——缺乏对佛教的信仰、信念；

“懈怠”——懒惰；

“放逸”——放纵，放荡；

“惛沉”——瞢董，迷糊；

“掉举”——轻佻，浮躁；

“失念”——丧失记忆；

“不正知”——宗教意义上的谬误见解；

“散乱”——义近“掉举”。

(6)“不定”(善、恶不定)，有四：

“睡眠”——人入睡时，“身不自在，心极暗劣”；

“恶作”——对于已经作过的好、坏事情，感到厌恶和懊悔；

“寻”——内心的寻求、思索；

“伺”——仔细地寻求、思索。

上述的五十一个“心所法”，是唯识宗对于人们的心理状态所作的一种分析。这种分析过于烦琐，而且还带有浓厚的僧侣主义气味，但是，能够对于人们的内心活动进行这样的分析，却也表现出唯识宗所固有的那种特点。

(三)“色法”。这是对于物质现象所作的一种分析，共有三类、十一种：

(1)“五根”：眼、耳、鼻、舌、身。不过，唯识宗把“五根”只看做是“识上色功能”，并不是独立于意识之外的物质现象。

(2)“五尘”：色、声、香、味、触。

“色”——唯识宗的定义是“质碍名色”。又分为青、黄、赤、白、黑等等的“显色”和长、短、方、圆、粗、细、高、下等等的“形色”。

“声”——又分人语声(又有“可意声”、“不可意声”等等)、乐器声、风雷声，等等。

“香”——“鼻之所取”为香。又分香、臭(恶香)、不香不臭，等等。

“味”——“舌之所取”、”可偿”为味。又分甘、辛、苦、酸、咸、淡，等等。

“触”——“身之所取”、“可触”名触。又分轻、重、涩、滑、缓、急、冷、暖、硬、软，等等。

别看唯识宗对于“五尘”色法也作了挺细致的分析，但是他们把这些有“质碍”的“色法”却只看做是由“心识”所“变现”出来的“内色”，也不是独立于意识之外的物质现象。

(3)“法尘”。这是第六意识所缘的“色法”，又分为五种：

“极略色”——这是（从体积上）讲的五根、五尘等等细微到了前五识所“缘”不到的那种程度的“形色”。

“极迥色”——这是（从距离上）讲的虚空、青、黄等等辽远到了眼睛所看不到的那种地步的“显色”。

“受所引色”——由“受戒”所引发出来的、能够约束受戒者的身心的一种“戒体色”。这其实只是一种心理的精神作用，并不是物理现象。

“定所生色”——如像修“火定”者见火光、修“水定”者见流水，等等。这其实也只是一种主观幻觉，并不真是客观存在的物理现象。

“遍计所起色”——由第六意识所虚妄臆度出来的各种“色法”（这实际和“定所生色”的情况差不多）。

很明显，在上述的五种“法尘”中，只有前两种可以说是客观存在的自然现象；至于后三种，那只不过是一些心理活动、主观幻想，并不真是物理现象。唯识宗人把它们也都说成是“色法”，这并不单单是概念的混乱，更主要的是，它反映出唯识宗人的那种主观唯心主义的手法：他们不仅可以在精神方面任意地虚构出一些“心法”来（例如第七、第八识等等），而且在物质方面，也能够任意地虚构出一些所谓的“色法”来。唯识宗人既要“消灭”物质，又要“创造”物质。这也正是唯识宗人的一种特点。

(四)“不相应行法”。“不相应”，是“不相似”的意思。这一

类“法”，既不是“心法”，也不是“色法”，和心法、色法都“不相似”。“行”，是“迁流”、“造作”的意思，也就是有“生灭”的意思，表示它们是“有为法”。共有二十四种：

“得”——获得，不失，成就；

“命根”——生命；

“众同分”——自然现象、社会现象里的类概念，例如“色”同分、“心”同分、“物”同分、“人”同分，等等（“分”，是“类”的意思）；

“异生性”——“六道”众生，性类不同；

“无想定”——“定”的一种。“想”等心理，停止活动；

“灭尽定”——“定”的一种。除第八识外，前七识全都停止活动（实际是一种“假死”状态）；

“无想报”——由“无想定”招致的（属于“无想天”的）一种果报；

“名身”——双词汇。如“天人”、“男女”，等等。

“句身”——连句。如“诸行无常、诸法无我”，等等。

“文身”——两个以上的单字的连用，如“甲乙”、“子丑”，等等（它是“名身”、“句身”的基础）；

“生”——出生；

“老”——衰老；

“住”——生、死之间的相续过程；

“无常”——有已还无，“死”的异名；

“流转”——刹那相续；

“定异”——善、恶因果，定不相同；

“相应”——因果相称；

“势速”——自然现象、社会现象的“瞬息万变”；

“次第”——自然序列，社会秩序；

“时”——时间；

“方”——空间；

“数”——数目；

“和合”——协调；

“不和合”——不协调。

这二十四个“不相应行法”，虽然既不是“心法”，又不是“色法”，但它们却都是“识”的一种“分位”，都是以“识”为“体”的，所以，它们同样也是“唯识”的。

以上的“四位”、“九十四法”，是唯识宗对于自然现象和社会现象（特别是心理现象）的“有为法”所作的分析。虽然这种分析是唯识宗人从他们的唯心主义立场出发进行的（例如，他们把作为物质存在的基本形式的时间和空间，也放在“不相应行”里，就明显地暴露出他们的这种唯心主义立场），而且搞得也很烦琐，并带有浓厚的僧侣主义气味，但是，他们的这种作法，毕竟还算是一种“分析”的方法。

下面，第五位的“无为法”，在一定意义上，可以说是他们的一种“综合”。

（五）“无为法”（没有“造作”、没有“生灭”、没有因果关系的“法”），有六：

（1）“虚空无为”。“无为”真理，远离任何障碍，廓然如虚空。（是说无为“如”虚空，而不是说虚无顽空也“是”解脱圣境的无为。）

（2）“择灭无为”。“择”是指“无漏”的“智慧”。意思是说，这是由“无漏智”断灭了烦恼所“显示”出来的“无为”。

（3）“非择灭无为”。窥基解释，这有两种：其一是说，“一真法界，本性清净，不由择力断灭（烦恼）所显”。其二是说，“或有为法，缘缺不生，所显真理”。

（4）“不动无为”。由不为苦乐等所动摇的一种“定力”所“显示”出来的“真理”。

（5）“想受灭无为”。由一种“灭”除了“想、受”等心里活动的“定力”所“显示”出来的“真理”。

（6）“真如无为”。“真如”就是“无为”。

其实，“无为”尽管有各种不同的名称，但它的“体性”却只能有一种，那就是他们所虚构的那种根本不存在的彼岸性的精神实体。

唯识宗把物理现象和心理现象的“有为法”，“分析”成为九十四种（其中只有十一种属于“色法”）。这九十四种“有为法”，归根结柢，都是“识变”的，因而都是“唯识”的（“有为法”是“识相”，“无为法”是“识性”，“有为”、“无为”都是“唯识”）。如果到此为止，那只是“完成”了哲学意义上的唯心主义的思想体系，但是，唯识宗毕竟不单单是一个唯心主义的哲学派别，它除了讲“哲学”之外，还要讲宗教（这是更主要、更本质的）；也就是说，唯识宗不但讲“现世”，而且还要讲“出世”。它讲“哲学”，讲“现世”，是手段；讲宗教，讲“出世”，是目的（当然，这种目的的实质，仍然是为了“现世”，这就是，他们以“彼岸世界”的说教，来为此岸世界的封建统治服务）。因此，他们在对“有为法”进行了“分析”之后，紧接着就进行“综合”。窥基明确地指出：第五位的“无为法”，“是前四位真实之性”。这样，他们就用第“五位”“综合”了“前四位”。通过这样的“综合”，把人们从“有为法”引向“无为法”，从充满苦难的“现世”，引向妙不可言的“出世”，从而达到他们以“唯识”教义为封建统治服务的实际目的。所以，唯识宗“五位、百法”的排列顺序和它们所包含的内容，不但有它的“逻辑”性，而且有它的目的性。正因为如此，他们在讲了“百法”之后，紧接着又讲了“人”、“法”“二无我”，也就是“我”、“法”“二空”。这就更加清楚地表

明了，他们讲“唯识”，讲“百法”，讲“五法①、三自性，八识、二无我”的目的，都是要把人们引向“无为”，引向“二空”。他们从哲学唯心主义开始，以宗教僧侣主义结束，这正表明了唯识宗思想体系的实质。

在唯识宗的教义里，还有所谓“五种性”说，也应该在这里略为叙及。

唯识宗，把芸芸“众生”，划分为如下的五种“种性”：

(1)“声闻乘种性”（“闻”佛道“声”而“悟道”的，叫做“声闻”，就是“小乘”人）。具有这种“种性”的，依照佛教教义“修行”，将来可以“证得”阿罗汉果。

(2)“辟支佛乘种性”（辟支佛，义为“独觉”或“缘觉”，算是“中乘”人）。具有这种“种性”的，不一定要听佛说法，自己可以从“观察”“十二因缘”（也叫“十二缘起”）的“道理”中而“证得”辟支佛果。因为是“自力”“悟道”，所以叫做“独觉”；又因为是从“观察”“十二因缘”的“道理”中“悟道”的，所以又叫做“缘觉”。就“三乘”说来，它属于“中乘”；就大、小乘说来，它仍属“小乘”。

(3)“菩萨乘种性”，也就是“大乘”种性。具有这种“种性”的，将来可以成“佛”。

(4)“不定乘种性”。具有这种“种性”的，可以成“罗汉”，成“缘觉”，也可以“成佛”。这算是一种可上可下、可大可小的“种性”。

(5)“一阐提迦”，就是“没有佛性”的人。这种人，永远不能成佛。

---

① 即：名（概念）、相（事物）、妄想（思维）、正智（彼岸性的智慧）、如如（彼岸性的真理）。前三种，是“世间法”；后二种，是“出世法”。所以，“五法”，包括了世、出世的一切法。

其实，唯识宗的“五种性”说，不是别的，它只不过是封建的等级制度在佛教的神学思想中的一种反映。所以，它带有明显的时代特征和阶级印记。上文已经说过，大乘有宗，是反映封建制度的第一个大乘教派，它的“享受天国幸福的门票”，较之在它以前的小乘佛教来（小乘认为，“佛”是“单传”，只有“佛”及其“继承者”，才能“成佛”，其余一切“众生”，都不能“成佛”），已“廉价”多了，但是，它终究还没有“廉价”到（像在它以后出现的那些大乘教派所主张的）“一切众生，皆有佛性”的那种种程度。其原因，主要在于，作为封建统治阶级的思想代表的唯识宗的创始者，还怀有顽固地仇视劳动人民的思想和感情，他们不愿意把能够“成佛”的这种更高级的“天国门票”也出售给劳动人民。被他们看做“断善根”、“信不具”的“一阐提迦”①，正是被压迫、被剥削的劳动者的形象。按照唯识教义，“一阐提迦”，不但不能“成佛”，也不能成“罗汉”，成“缘觉”，而只能永远地在“生死苦海”中流转、沉沦，也就是永远地给封建地主阶级做奴隶，当牛马。唯识宗的“五种性”说，正是封建地主阶级的这种阶级偏见和阶级感情在宗教神学思想里的一种反映。所以，“五种性”说，同佛教其他各种教义一样，不管它讲得是如何的“超脱”，如何的“神圣”，归根结柢，它同样是为它所从属的那个封建统治阶级服务的。

4、走向彼岸世界的“转依”说

唯识宗既然也是一个佛教宗派，那末，它的最终归宿，自然也是要走向彼岸世界，唯识宗的“转依”说，便是这一神学思想的具体反映。

无得、不思议，是出世间智，舍二粗重故，便证得“转

① “一阐提迦”，义为“断善根”、“信不具”。

依”。（《成唯识论》卷九。以下引文，不一一注明出处）

对于这四句颂文，《成唯识论》作了如下解释：

菩萨从前见道起已，为断余障，证得转依，复数修习无分别智，此智远离所取、能取，故说“无得”及“不思议”。或离戏论，说为“无得”；妙用难测，名“不思议”。是出世间无分别智，断世间故，名出世间；……或“出世名”，依二义立，谓体无漏，及证真如。此智具斯二种义故，独名“出世”。……数修此故，舍“二粗重”；二障种子，立“粗重”名，性无堪任，违细轻故。令彼永灭，故说为“舍”。此能舍彼二粗重故，便能证得广大“转依”。

这就是说：“见道”之后，进入了“修道”位的“菩萨”们，由于具备了“出世间”的“无分别智”，便能断除（“舍”掉）烦恼、所知“二障种子”（二种“粗重”），从而便能证得“转依”。那末，什么叫做“转依”呢？

“依”谓所依，即依他起，与染净法为所依故。“染”谓虚妄遍计所执；“净”谓真实圆成实性。

“染”污的“遍计所执”与清“净”的“圆成实性”，都以“依它起”性为“所依”，所以，这“依它起”性，就称做“依”。

“转”谓二分转舍、转得：由数修习无分别智断本识中二障粗重，故能转舍依他起上遍计所执，及能转得依他起中圆成实性。

这就是说：“转”有二义：一为“转舍”，二为“转得”。“转舍”染污，“转得”真如。

或“依”即是唯识真如，生死、涅槃之所依故。愚夫颠倒迷此真如，故无始来受生死苦；圣者离倒、悟此真如，便得涅槃毕竟安乐。由数修习无分别智，断本识中二障粗重，故能转灭依如生死，及能转证依如涅槃，此即真如离杂染性。如

虽“性”净，而“相”杂染，故离染时，假说新净，即此新净，说为“转依”。

这是对“转依”的又一种解释。上文说“依”，指“依它起”，这里说“依”，即是“真如”：“生死、涅槃之所依故。”“转灭”生死，“转证”涅槃，故称“转依”。这里，非常值得注意的是：1、“生死”也是“依”真如而有，所以称做“依如生死”。2、“真如”的体“性”是清净的，而它的行“相”却是“杂染”的。“依”真如而有“生死”，以及真如“性净”“而相杂染”，这不正是“真如缘起”论者的观点吗？坚决反对“真如随缘”说的唯识宗人，却终究摆脱不了“真如随缘”这一思想的缠绕。这正反映出了唯识宗人的那种矛盾困境。

由转烦恼，得大涅槃；转所知障，证无上觉。

佛教的彼岸世界，总的说来，有两个方面，这就是“涅槃”和“菩提”。断除“烦恼障”，证得“大涅槃”；断除“所知障”，证得“无上觉”。“无上觉”，就是“无上菩提”，它的全称是“阿耨多罗三藐三菩提”，也就是“无上正等正觉”。那末，什么是“大涅槃”呢？

涅槃义别，略有四种：

一、本来自性清涅槃。谓一切法相真如理，虽有客染，而本性净，具无数量微妙功德，无生无灭，湛若虚空，一切有情平等共有，……其性本寂，故名涅槃。（《成唯识论》卷一。以下引文，不一一注明出处）

这一虽为“客尘”所“染”而“本性”却是清“净”的、不但“具无数量微妙功德”、而且还为“一切有情”所“平等共有”的“性净涅槃”，不但本身就是“真如”，其实本身也就是“佛性”。这种原属“性宗”的教义，却竟然也出自于“相宗”中人之口（之笔），这再次反映出：唯识宗人在口头（笔管）上所反对的“真如

缘起”论和“佛性”论的观点，实际上他们却也是接受了的（至少在一定的限度内说来是这样）。在这一点上说来，唯识宗人是口非心是的。

二、有余依涅槃。谓即真如出烦恼障，虽有微苦所依（按：指身命尚存）未灭，而障永寂，故名涅槃。

所谓“有余依涅槃”，是指虽然已经证入了“涅槃”境界，但人还活着，还剩有为“微苦所依”的身命存在，所以叫做“有余依涅槃”。

三、无余依涅槃。谓即真如出生死苦，烦恼既尽，余依亦灭，众苦永寂，故名涅槃。

这是说，不仅已证“涅槃”，而且人也死了，“灰身泯智”，“众苦永寂”，所以叫做“无余依涅槃”。

四、无住处涅槃。谓即真如出所知障，大悲、般若常所辅翼，由斯不住生死、涅槃，利乐有情，穷未来际，用而常寂，故名涅槃。

至佛果位，“出所知障”，具“一切智”，“悲智双运”（即所谓“大悲、般若常所辅翼”），“利乐有情”。永得解脱，所以“不住生死”；入世度生，所以“不住涅槃”。因此，所以叫做“无住处涅槃”（一般简称“无住涅槃”）。

一切有情，皆有初一；二乘无学，容有前三；唯我世尊，可言具四。

这就是说：在四种“涅槃”中，“一切有情”（亦即“一切众生”），只有第一“性净涅槃”，因为，这种体即“真如”（“佛性”）的“性净涅槃”，是“一切有情平等共有”的。当然，说“一切有情”有此“涅槃”，只是就“理具”而言，并不是说他（牠、它）们都已“现证”了“涅槃”，如果那样，他（牠、它）们就不再是“凡夫众生”、而也都成为“圣者”了。“一切有情”悉皆具有“性

净涅槃”，无异是说“一切众生，皆有佛性”。而这，却又是同唯识宗人所主张的“五种性”说相矛盾了。

“二乘无学，容有前三。”这就是说：在“无学”位（二乘人的极果位，“所作已办”，更无可学，故称“无学”）的二乘“圣者”，容或具有前三种“涅槃”。说“二乘”人也能具有“性净涅槃”，无异是说“二乘无学”也有“佛性”。而这，也是同“五种性”说相矛盾的。看来，唯识宗人无论是在反对“真如缘起”论，或者是在反对“一切众生皆有佛性”的“佛性”论方面，他们都是不能贯彻始终的。

“唯我世尊，可言具四。”说的是“四”，实是“第四”。因为，前三“涅槃”，二乘尚有，何况乎佛。只有第四“无住涅槃”，唯佛方有。因为，只有到了佛位，才能“悲智双运”，“倒驾慈航”，“穷未来际”，“利乐有情”。所以，这“无住涅槃”，是唯佛与佛方能具备的。

以上，讲的是断“烦恼障”，“得大涅槃”。下面，再说断“所知障”，证“大菩提”。

谓大菩提，此虽本来有能生种，而所知障碍故不生，由圣道力断彼障故，令从种起，名得菩提。

这是说，一切众生，“本来”都具有能够“生”出“大菩提”的清净“种”子，只是由于为“所知障”之所“障碍”而“不”能“生”起，以“圣道力”断“所知障”，令“大菩提”“从种”而“起”，这就叫做“得大菩提”。那末，什么是“大菩提”的具体内容呢？

此即四智相应心品。

亦即所谓“四智菩提”。

云何四智相应心品？

一、大圆镜智相应心品。谓此心品，离诸分别，……性

相清净，离诸杂染，纯净圆德，现、种依持，能现、能生身、土智影，……如大圆镜，现众色像。

这是“四智”中的第一种智——“大圆镜智”，也是“四智”中最为重要的一种智。对于“大圆镜智”的上述论文，窥基在其《成唯识论述记》(卷一〇末——卷二〇。下同)里，做了如下的诠释：

“圆镜”即“智”，持业释。“相应心品”言，通相应法。“离诸分别”者，《佛地》云：离我我所执、一切所取能取分别。……自性明善，名为“清净”；有漏永亡，(名为)“离诸杂染”。“纯”者无杂，“净”者离染，“圆”者满义。……“现种依持”者，“现”行功德之所“依”，“种”子功德之所“持”，持功德种故。“能现、能生身、土智影”者，自心、心所不缘著本质，如现余三智影等，名为“能现”；余色根等身、土等德，名为“能生”，亲照本质故。又，身、土等法，亲缘之境，于识之现，名为“能现”；三智等法，亲缘不著，但从此生，名为“能生”。……“如大圆镜，现众色像”。《佛地经》云：如依圆镜，众像影现。依佛智镜，诸处、境、识众像影现，平等平等，故以为喻。

没有必要再注上加注，《记》、《论》对照，当可了然。

二、平等性智相应心品。谓此心品，观一切法、自他有情，悉皆平等，……随诸有情所乐示现受用身、土影像差别，妙观察智不共所依，无住涅槃之所建立。……

这是“四智”中的第二种智——“平等性智”。对此，《成唯识论述记》简释如下：

平等性，真如理，智缘于此，故言“平等”。此在因中(按：指第七识)有我执故，自他差别；今无我故，自他平等。……“随诸有情所乐示现”者，随十地菩萨所宜现也。“无住涅槃之所建立”者，由缘“无住涅槃”故，此识恒共悲智相

应。涅槃名能立，悲智是所立，名为“建立”。或由此悲智所显真如，名无住处，即是建立“无住涅槃”。……

“因”位的第七识，因有“我执”，计较自他，不能“平等”；转识成智，破除“我执”，不再计较自他差别，特以“平等”而名此智。

三、妙观察智相应心品。谓此心品，善观诸法自相共相无碍而转，摄、观无量总持定门及所发生功德珍宝；于大众会能现无边作用差别，皆得自在；雨大法雨，断一切疑，令诸有情皆获利乐。

这是“四智”中的第三种智——“妙观察智”。《述记》对此，诠释如下：

神用莫方，称之为“妙”；具缘诸法自共相等，名为“观察”，筹量境相，妙用胜故。“摄、观无量总持、定门”者，“总持门”者，陀罗尼门；“定门”者，三摩地门。虽余三智非无此德，入、出诸禅、“总持差别，胜余三智。此智能摄藏，故名为“摄”；亦常观察此总持、定门，故名为“观”。“功德珍宝”者，谓六度、道品、十力等法。“作用差别”者，谓（能示）现（种种神）通等。

这一诠释，可谓清楚明了。

四、成所作智相应心品。谓此心品，为欲利乐诸有情故，普于十方示现种种变化三业，成本愿力所应作事。

这是“四智”中的第四种智——“成所作智”。对“成所作”，《述记》释谓：

“所作”之“成”；“成所作”即“智”故。

因何而得这四种智？

此转有漏八、七、六、五识相应心品，如此而得。

转“八识”，成“四智”：“转”第八识，得“大圆镜智”；“转”第

七识，得“平等性智”；“转”第六识，得“妙观察智”；“转”前五识，得“成所作智”。那末，转“识”成“智”之后，是不是就只有“智”而不再有“识”了呢？那也不是。

智虽非识，而依识转，识为主故，说转识得。又有漏位，智劣识强；无漏位中，智强识劣。为劝有情依智舍识，故说转八识而得此四智。

“无漏位中，智强识劣”，只是“识劣”，并非无“识”。为了劝勉“有情”们能够“依智舍识”，所以说“转八识”而成“四智”。

具备了“四智”，表明已到佛位，已到“大菩提”位。

此四心品，名所生得，此所生得，总名菩提。及前涅槃，名所转得。

“生得”菩提，“转得”涅槃，于是就到达了彼岸世界的最高境界。

通过这种“转依”说，逻辑体系严密、思辨性很强的唯识学说，便最终地由哲学走向了神学。

唯识宗，是玄奘照搬印度的一个佛教宗派。这一从印度封建社会的经济基础上产生出来的经院哲学，不能适应唐王朝这个“封建盛世”的经济基础的需要，它那极端烦琐的经院教义，它那不肯“廉价出售”的“五种性”说，特别是，它把进入“佛国”的时限放在遥远的将来，而没有可以“即生成佛”的“速成”办法，所有这些“不合时宜”的思想主张，都是同当时的经济基础不相适应的，因而也是与当时的统治阶级的需要不相适应的。尽管由于唐太宗、高宗父子两代的大力支持，由于玄奘、窥基师徒两人的积极努力，唯识宗得以建立，并曾盛极一时，但是，窥基去世之后（尽管还有慧沼、智周等人的“弘传”），唯识宗实际上也就随之“衰萎”了。它是继三论宗之后的第二个“短命”的宗派（“短命”的原因，也和三论宗相同）。其所以如此，就是因为，唯

识宗的那一套，完全是印度的东西，在初唐时代的经济基础上，它扎不下根，而没有根的东西，自然活不长。当时，由于适应封建统治阶级的需要而先后出现的佛教各宗派（例如，在唯识宗以前的天台宗和它以后的华严宗、禅宗，等等），有两个共同特点：其一，在内容上，他们都极力地在两个方面大肆鼓吹：一、尽可能地“扩大”“成佛”范围。他们鼓吹“一切众生，皆有佛性”，人人都可“成佛”。这样，就把“佛国”的大门尽可能地“开大”了。二、尽可能地“缩短”“成佛”时间。他们鼓吹：“成佛”不须要经过“三大阿僧祇劫”（即三大“无量教劫”），只要“心诚”，只要“用功”，可以“即身成佛”，“即座成佛”，甚至可以“放下屠刀，立地成佛”。把进入“佛国”的“门票”，几乎“廉价”到“免费”的程度了！这种情况，对于封建统治阶级的那种既要美化（神化）自己、又要欺骗人民的双重需要说来，简直是太适合不过了！其二，在形式上，这些教派都尽量地把自己装扮得“中国化”一些（事实上，它们也确乎是在中国封建制度的土壤上生长出来的），尽量地不使封建统治阶级对自己感到“陌生”、“异样”。因此，这些教派都比较地“长寿”一些。而唯识宗，却恰恰没有作到这两点（特别是在“内容”上），它依然抱残守缺，照搬印度的那一套，结果，就只能做一个“短命”的教派。作为一位杰出的佛教翻译家，玄奘是相当成功的；而作为一个教派的创建人，玄奘却并不是那么成功的。这主要就是因为，他所创立的唯识宗，作为一种社会意识形态，它不能很好地为当时的基础服务，从而也就满足不了它那个时代的统治阶级的需要。因此，它就成了“无源之水”，“无本之木”。这就再一次清楚地证明了：任何宗教（以及各个宗教的任何教派），不管它们如何地把自己高悬于天空之上，而归根结柢，它们却始终是深深地“植根”于现实社会的土壤之中的，一旦脱离了这一土壤，它们也就要“自身难保”了。

第三节　适应武周统治的需要而建立起来的华严宗

一、法顺与智俨

华严宗人自立的传法世系是：

法顺——智俨——法藏——澄观——宗密

先后五代。其实，华严宗的实际创建人，是与武则天有密切关系的法藏。法顺、智俨，只可说是华严宗思想的“先驱”者。

法顺（557—640），俗姓杜，雍州万年（今陕西长安县）人。十八岁出家，先习禅法，后学《华严》。因俗姓杜，佛教史上一般称他为“杜顺和尚”。据说他曾受到唐太宗的礼遇，并赐号“帝心”（这很可能是佛教徒的自我吹嘘，不一定可靠），所以又被称为“帝心尊者”。

法顺基本上是一个禅僧，所以并没有多少著述。他的思想，大致反映在《华严五教止观》[①]里。大概就是因为法顺在这部仅有一卷的著作里，提出了“五教”的说法，所以就被列为华严宗的“初祖”。其实，法顺并不是在“判教”，而是在讲“止观”。只不过按照他的见解，依照不同的教义，把“止观”分成为五种罢了。法顺的“五教止观”是：

（一）“法有我无门”——小乘教。初期小乘，只“空”自“我”（“我无”），不空客观世界（“法有”）。法顺依此，建立他的第一种“止观”。

（二）“生即无生门”——大乘“始教”。这里面包括了两种思

① 某些日本学者认为此书系法藏所著。作者则仍把它看作杜顺作品。

想体系：其一，包括大乘有宗的思想，也就是包括唯识系的思想。唯识系认为“识有”、“境空”。“识有”是“生”，“境空”是“无生”；或者，“依它起”是“生”，“遍计执”是“无生”。其二，包括大乘空宗的思想。空宗认为，“因缘故有”，是“生”；“无性故空”，是“无生”。法顺把它们统称之为“生即无生门”，而且把它们都看成是大乘的初门“始教”。

（三）“事理圆融门”——大乘“终教”。这是法顺依照《楞伽》等经的“真如缘起”论思想讲的。他说：

> 夫理、事两门圆融无际者，复有二门：一者心真如门，二者心生灭门。心真如门是理，心生灭门是事。即谓空有无二，自在圆融，隐显不同，竟无障碍。……（《华严五教止观》）

法顺在这里使用了“理”和“事”这一对哲学范畴的论述。而法顺所谓的“理”，就是“心真如门”，也就是宇宙的“本体”。他所谓的“事”，就是“心生灭门”，也就是宇宙万有。思想核心是“真如缘起”。因为世界上的一切都是由“真如缘起”的，所以，一切现象（“事”）的本身也都是“真如”（“理”）。这也就是《密严经》所说的：“如来清净藏，世间阿赖耶，如金与指环，展转无差别。”真如是“金”，现象是“环”，“金”之与“环”，一而二，二而一，“圆融无碍”。因为这种客观唯心主义思想，比起唯识和空宗来，更彻底一些，所以叫做大乘“终教”。

（四）“语观双绝门”——大乘“顿教”。这一“门”的思想实质，同上述第三门并没有什么区别。所谓“语观双绝”，就是“言语道断，心行处灭”的意思。法顺说：

> 夫语观双绝者，经云“言语道断，心行处灭”者是也。即于上来空、有两门，离诸言论、心行之境，唯有真如及真如智。何以故？圆融相夺，离诸相故；随有所念，即皆如故。

……问：若云空有圆融、语观双绝者，即离观行，云何证入耶？答：非是默而不言，但以语即如故，不异于法。（同上）

所以“语观双绝”，因为“动念皆如”。而所谓“言语道断”，并不是闭起嘴巴不说话，话可以照常地讲，“但以语即如故”，虽喋喋不休，而实即“默然”，也就是“言而不言”。语言如此，“观行”亦然。这既反映出法顺的“顿教”思想，又表现出法顺的那种禅僧特点。

（五）“华严三昧门”——一乘“圆教”。法顺在这一“门”里，讲的是《华严经》的“法界缘起”（详见下文）思想，也是他的主导思想。

在上述的“五教止观”门里，法顺把《华严》摆在最高的“一乘圆教”的地位，可见他是以《华严》的思想为依归的。正因为如此，所以他被列为华严宗的“初祖”。

智俨（602—668），俗姓赵，天水（郡治在今甘肃天水西南）人。十二岁随法顺于终南山至相寺出家。曾于至相寺从地论南派慧光系僧人智正学《华严》。但受法顺影响较大，仍为法顺弟子。因住至相寺，被称为“至相大师”。智俨的主要著述有：

《华严经搜玄分齐通智方轨》（简称《华严搜玄记》）十卷

《华严经内章门等杂孔目章》（简称《华严孔目章》）四卷

《华严五十要问答》二卷

《华严一乘十玄门》一卷（据说，这部书是由法顺口授、智俨撰写的）

这些著作，都是讲述《华严》思想的，特别是“十玄门”（详见下文），更是华严宗思想的一个重要方面。据说，智俨曾向法藏讲授过（晋译）《华严》，成为法藏的老师。大概就是由于这些原因，所以智俨被奉为华严宗的“二祖”。

二、华严宗的创始人——法藏

法藏（643—712），字贤首（一说贤首是武则天赏给法藏的赐号），康居人。他祖父时，来到长安，定居下来。他父亲被赠为左侍中。法藏十七岁出家，当沙弥时，就受到武则天的赏识。据说，法藏受“比丘戒”，还是由武氏特地安排的。武氏组织八十卷《华严》的翻译，也特地让法藏参加。而法藏，也确是一个很会巴结朝廷权贵的人。有一次，他奉武氏之命，在佛授记寺讲新译《华严》，据说，讲到《华藏世界品》时，讲堂“地动”①，他就授意都维那恒景，赶忙把这一“奇迹”报告武氏，武氏立即下敕答复说：

> 昨请敷演微言，阐扬秘赜。初译之日，梦甘露以呈祥；开讲之辰，感地动以标异。斯乃如来降迹，用符九会之文；岂朕庸虚，敢当六种之震！披览来状，欣惕于怀。……仍命史官，编于载籍。（宋《僧传》卷五《法藏传》；新罗崔致远《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》）

和尚招摇撞鬼，女皇欣然嘉奖，一唱一和，故弄玄虚。

武氏垂恩法藏，法藏感戴武氏。据（新罗人）崔致远所著《唐大荐福故寺主翻经大德法藏和尚传》记载：

> 神龙初，张柬之叛逆，藏乃内弘法力，外赞皇猷，妖孽既歼，策熏斯及，赏以三品，固辞、固授。遂请回与弟，俾谐荣养。至二年，降敕曰：“朝议郎行统万监副监康宝藏，颇著行能，早从班秩。其兄法藏，夙参梵侣，深入妙门。……凶徒叛逆，预识机兆，诚恳自衷，每有陈奏。奸回既殄，功

① 佛经宣称：佛“说法”时，常感“六种震动”。又有两种：1、“六方震动”，即：“东涌西没，西涌东没”；南、北、中、边，也是这样。2、“六相震动”，即：动、起、觉、震、吼、涌。每种又分“动、徧动、等徧动；……涌、徧涌、等徧涌”三种，共三六、十八种。

效居多。……宜加荣禄，用申朝奖。宝藏可游击将军，行威卫隆平府左果毅都尉。”

这里所说的“神龙初，张柬之叛逆”，指的就是神龙元年（705）正月①，张柬之首倡诛杀佞幸小人张易之、张昌宗兄弟等，迫使武氏退位，中宗复位。这对于维护李唐王室说来，是有功的。可是，张柬之等当时只诛杀了二张等，而没有把武三思等一起杀掉，结果，武三思勾结韦氏狼狈为奸，昏庸无能的中宗李显，为韦、武所玩弄，对张柬之等唐室忠臣，竟诬之为“叛逆”而迫害致死。张柬之，史称“贤臣”，决不像《法藏和尚传》里所诬蔑的那样，是什么“叛逆”、“妖孽”、“凶徒”、“奸回”等等。而法藏在韦、武一伙迫害张柬之等这一阴谋活动中，却“预识机兆”，“每有陈奏”，“功效居多”。不仅他本人因此而“荣获”“三品”之赏，而且连他的兄弟也因此而得官位高升。可见，在这一事件中，法藏完全是韦、武同伙。而法藏之所以充当这种不光彩角色，除了由于他的立场所决定之外，为了报答武氏对于他的“知遇之恩”，大概也是一个重要原因。就是这样一个和尚，却成了佛教史上的一代“宗师”。

据说，法藏先后讲旧、新《华严》达三十多遍；还曾参预《华严》、《楞伽》、《宝积》等经的翻译工作。法藏死于唐玄宗先天元年（712），终年七十。死后被赠鸿胪卿，赙绢一千二百匹，按“三品”规格，举行国葬。赙赠却是破格的。据说，唐制文武官死亡，一品赙物二百端，降及九品，仅止十端。而法藏死，朝廷竟然赙绢一千二百匹，可见他享有多么大的“哀荣”！

法藏的著述很多。单是关于《华严》的著作，就有：

---

① 事在武氏长安五年（705）正月。因中宗李显复位，二月即改元神龙，所以史家就把它记为神龙元年事件（《新唐书》则仍记为“长安五年正月”）。

《华严探玄记》二十卷

《华严经传记》五卷

《华严一乘教义分齐章》(又名《华严五教章》四卷

《华严经明法品内立三宝章》二卷

《华严问答》二卷

《华严旨归》一卷

《华严策林》一卷

《华严义海百门》一卷

《华严游心法界记》一卷

《华严发提心章》一卷

《修华严奥旨妄尽还源观》一卷

《华严经文义纲目》一卷

《华严经关脉义记》一卷

《金师子章》一卷

此外，还有《密严经疏》(四卷)、《梵网经疏》(六卷)、《起信论义记》(三卷)、《十二门论宗致义记》(二卷) 等若干种。

由于法藏曾被称为“贤首国师”，所以，华严宗又称为贤首宗。

和智顗创立天台宗一样，法藏创立华严宗的重要标志，也在于他的“判教”。

法藏在他的《华严五教章》里，叙述了南北朝以来的“判教史”，对“今古立教”，“且叙十家”：

(一) 北魏菩提流支，根据“佛以一音演说法，众生随类各得解”的教义，立“一音教”。

(二) 陈真谛 (一说为昙无谶)，立“顿”、“渐”二教。由小乘到大乘，叫“渐”；“直往菩萨，大不由小”，叫“顿”。

(三) 北齐慧光，立顿、渐、圆“三种教”。为“根未熟”的“众生”，“渐次”说法，叫做“渐教”；为“根”已“熟”者，“于

一法门，说一切法”，叫做“顿教”；为“上达佛境”者说《华严》，叫做“圆教”。

（四）北齐大衍（寺昙隐）立“四宗教”：1、因缘宗，即小乘一切有部等；2、假名宗，经部、《成实》等；3、不真宗，诸部《般若》；4、真实宗，《华严》、《涅槃》等。

（五）护身（寺自轨），立“五种教”。前三种，同昙隐的前三教；第四，依《涅槃》立“真实宗”；第五，依《华严》立“法界宗”。

（六）耆阇（寺安凛），立“六宗教”。前二同昙隐的前两教；第三，不真宗，谓诸大乘通说“诸法如幻”等；第四，真宗，明诸法“真空”之理；第五，常宗，“真如常往”；第六，圆宗，“法界圆融”，即《华严》教义。

（七）慧思、智顗，立藏、通、别、圆“四教”。

（八）唐江南慜（?），立“二教”：1、屈曲教，即“化身佛”的“释迦教”。“以逐物机，随计破著”的说法，不是直示“佛性”，所以叫做“屈曲教”。2、平等教，谓“报身佛”的“卢舍那教”。以随“真如法性”“平等”说法，所以叫做“平等教”，即《华严》教义。

（九）梁法云，立“四乘教”，即《法华经》所说的羊、鹿、（黄）牛、大白牛的“四车”教义。

隋信行立“二教”：一乘教和三乘教。

（十）唐玄奘立“三时教”：初于鹿野野苑说小乘教；次说大乘空义；第三时说唯识教义①。

---

① 这里的“十家”，是《五教章》的说法，若据《探玄记》，则第六以下，又有所不同：……（六）慧思、智顗立“四教”；（七）唐元晓立：1、“三乘别教”（四谛、缘起等）、2、“三乘通教”（大乘空、有二宗）、3、“一乘分教”（《璎珞》、《梵网》等）、4、《一乘满教》（《华严》等）的“四教”；（八）吉藏立“三教”——《华严》“根本法”、小乘“枝末法”、《法华》“摄末归本法”；（九）梁法云立“四乘教”；（十）唐江南印、敏立“二教”。

法藏总结了在他以前的“判教史”之后，提出了他自己的“五教”、“十宗”的主张。五教，就是：

（1）小乘教，又叫“愚法二乘教”。

（2）大乘“始教”——始说大乘，未显“佛性”，故称“始教”。

（3）“终教”——说到大乘教义的终极“佛性”，故称“终教”。

始、终二教，都是循序渐进，不能越级，所以都是“渐教”。

（4）“顿教”——顿显“真如”，顿示“佛性”，故称“顿教”。

（5）“圆教”——即《华严》的“别教一乘”，因为这一教义“圆融无碍”，所以叫“圆教”。

法藏的“五教”，基本上就是法顺的“五教”。所谓“五教”，也就是小乘、三乘（始、终、顿）和一乘（圆教）。法藏把天台宗吹捧为“纯圆独妙”的《法华经》，降于“终教”地位，而把“一乘别圆”的《华严经》，摆在最高的“圆教”地位；同时又加上一个“顿教”。于是，就变天台宗的“四教”而为华严宗的“五教”。法藏的弟子慧苑，认为法藏的“五教”，只不过是在天台的“四教”之外加了一个“顿教”，意义不大，因而撰《刊定记》，表示对于“五教”判释的异议。澄观维护“五教”之说，斥责慧苑的意见为“异说”，慧苑因而也就被摈斥于正统的华严宗人之外。

法藏说，“约法”分类，有此“五教”；“约义”分类，则有“十宗”：

（1）我、法俱有宗。“人天乘”和小乘的犊子部等，认为主体的“我”和客体的“法”，都是有的。

（2）法有、我无宗。小乘的萨婆多部等，认为“我空”、“法有”。

（3）法无去、来宗。小乘的大众部等，认为但有现在和“无

为法”；过去、未来，“体、用”全无。

（4）现通假、实宗。小乘的说假部等，也认为没有去、来，而于“现世法”中，则只五蕴是实有，十二处、十八界都是假有。

（5）俗妄、真实宗。小乘的说出世部等，认为世“俗”法都是虚“妄”不实的，只有“出世法”才是“真实”的。

（6）诸法但名宗。小乘的一说部等，认为一切“我”、“法”，都但有假名，并无实体。以上六宗，都是小乘。

（7）一切皆空宗。即“始教”里的大乘空宗。

（8）真德不空宗。即“终教”大乘。

（9）相、想俱绝宗。即“顿教”思想。

（10）圆明俱德宗。即“一乘圆教”①。

约之为“五教”，广之为“十宗”。只是在大乘四宗里，却无唯识有宗。则较之“五教”，“十宗”反有遗漏。

法藏“判教”的目的，和智顗的一样，并不只是为了对全部佛教再来进行一次“铨叙”和分类，更主要的，乃是为了自高身价，自我吹嘘，以便以“只此一家，别无分号”的货色，去廉价地“卖与帝王家”，积极地为武周统治服务。

三、澄观与宗密

澄观（738—839），姓夏侯氏，越州山阴（今浙江绍兴）人。十一岁出家。初遍学“三藏”，后专研《华严》，成为华严宗的集大成者，被称为华严宗的第四祖。澄观是个长寿僧，活了一百零二岁②。据说，唐德宗、宪宗曾因他长住清凉（五台）山而赐号“清凉”，遂被称为“清凉国师”。澄观的思想，可说是华严宗的正

① 关于法藏“五教”、“十宗”的判教，详见《华严五教章》和《华严探玄记》卷一。

② 关于澄观的年龄，参见陈垣《释氏疑年录》卷五《华严四祖清凉澄观》条。

统思想。他在《华严法界玄镜》里提出的“真空观”、“理事无碍观”、“周遍念容观”的“三观”思想，其实就是“四法界”的思想（详见下文）。他说：“余覃思大经，薄修此观。”（《华严法界玄镜》卷上）可见他完全是以《华严》教义为他的思想依归的。

澄观的著述，据说有三百多卷。重要的有：

《华严经疏》六十卷

《华严经随疏演义钞》九十卷

这两部被后来合刊为《华严疏钞》的巨著，是《华严经》注疏中最重要的著作。它不仅超过了智俨的《华严搜玄记》，而且也超过了法藏的《华严探玄记》，成为以后讲《华严》者所必须依据的经典注释。此外，澄观还有以下一些著作：

《华严法界玄镜》二卷

《三圣圆融观门》一卷

《华严经略策》一卷

《新译华严经七处九会颂释章》一卷

《华严心要法门》一卷

《五蕴观》一卷

以及其他著述若干种。

宗密（780—841），俗姓何，果州西充（今属四川）人。“家本豪盛，少通儒书”（宗《僧传》卷六《宗密传》）。说明他是世家出身。因他出家后常住陕西鄠县圭峰山，所以被称为“圭峰大师”。宗密是一个禅、教兼习的人。他虽被列为华严宗的第五祖，但思想却带有明显的禅宗成分。例如，他在《禅源诸诠集都序》（以下简称《都序》）里，一则说：

> 若顿悟自心本来清净，元无烦恼，无漏性智，本身具足，此心即佛，毕竟无异。依此而修者，是最上乘禅，亦名如来清净禅。……（卷一）

再则说：

此教说一切众生皆有空寂真心，无始本来自性清净，明明不昧，了了常知。……（同上书卷二）

思想、语言，都是禅宗的。这是不难理解的。原来，到了宗密的时代，以慧能为代表的禅宗，已大行于世。宗密在接受《华严》教义之前，已深受禅宗思想的影响，而在他接受了《华严》教义之后，禅宗思想仍然深深地影响着他。完全可以这样说，宗密是在禅宗思想的基础上来接受《华严》教义的。主要反映宗密思想的，是他的《原人论》和《都序》。《原人论》不长，共分四节。在第一节《斥迷执》里，宗密站在佛教唯心主义的立场上，对儒、道思想进行了批判；而在第四节《会通本末》里，却又暴露出了“今将本末会通，乃至儒、道亦是”的“三教同源”的思想。在第二节《斥偏浅》和第三节《直显真源》里，他又提出了如下的“五教”：

（一）人天教；

（二）小乘教；

（三）大乘法相教（即大乘有宗的唯识思想）；

（四）大乘破相教（即大乘空宗思想）。

宗密认为，上述四教，都属“偏、浅”，所以都应加以指斥。

（五）一乘显性教。

宗密说：

一乘显性教者，说一切有情，皆有本觉真心，无始以来，常住清净，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如来藏。……（《原人论》）

这是《华严》思想，也是禅宗思想。在这里，宗密对法藏的“五教”，作了明显的修正，反映出了宗密的华严宗思想是“不纯”的。顺便指出，宗密在《原人论》里所“原”的，其实是“性”而不

是“人”。所以，就其内容说来，称它为《原性论》要更为确切些。

宗密在长达四卷的《都序》里，又把禅、教各分为三：

禅三宗者：一息妄修心宗，二泯绝无寄宗，三直显心性宗。

教三种者：一密意依性说相教，二密意破相显性教，三显示真心即性教。

宗密还特意指出：“右此三教，如次同前三宗相对。”表示分起来讲，禅、教各三，实际上却都是一码事。而在第一“密意依性说相教”里，又分为如下的三教：

1、人天因果教；

2、说断惑灭苦乐教（即小乘教）；

3、将识破境教（即大乘有宗的唯识教）。

这其实又是一个“五教”。这一“五教”，同《原人论》里的“五教”，又有些不同。这种情况表明，宗密的华严宗思想，较之法藏、澄观来，要复杂得多。

宋《僧传》说宗密有著述“凡二百许卷”。可见他的著述也是不少的。宗密的主要著述，除上述的《都序》、《原人论》之外，还有：

《注华严法界观门》一卷

《注华严法界观科文》一卷

《华严心要法门注》一卷

此外，还有《圆觉经疏》、《四分律疏》等若干种。

说到宗密，不禁使人想起唐文宗时的“甘露之变”来。时权阉擅政，宰辅李训、郑注等人，秉承文宗旨意，伪造“甘露祥瑞”，想借观看“甘露”之机，一举除掉权阉。结果事败，反为权阉仇士良等所害。这件事，也牵连到了宗密。对此，《资治通鉴》有如下一段记载：

（事败后，）李训素与终南山僧宗密善，往投之。宗密欲剃其发而匿之，其徒不可。训出山，……（卷二四五）

大宦官仇士良知道了，就派人把宗密抓了起来，险些丧命。这件事说明，宗密由于结纳权贵，也卷进了当时朝廷内部政治斗争的旋涡之中。

四、华严宗的主要典籍——《华严经》

华严宗所依据的主要经典，是《华严经》。

大本《华严》，有两个译本：一是东晋安帝义熙末年（5世纪初）佛驮跋陀罗翻译的三十四品、六十卷本；另一个是武则天证圣——圣历年间（7世纪末）实叉难陀翻译的三十九品、八十卷本。两译同名《大方广佛华严经》。晋译本“七处、八会”，唐译本“七处、九会”。现将两个译本的“处、会”，对列于下，以资参考：

唐　译	晋　译
一、菩提场会（六品、十一卷）	一、寂灭道场会（二品、四卷）
二、普光明殿会（六品、四卷）	二、普光法堂会（六品、三卷）
三、忉利天宫会（六品、三卷）	三、忉利天宫会（六品、三卷）
四、夜摩天宫会（四品、三卷）	四、夜摩天宫会（四品、二卷）
五、兜率天宫会（三品、十二卷）	五、兜率天宫会（三品、十卷）
六、他化天宫会（一品、六卷）	六、他化天宫会（十一品、十四卷）
七、重普光明殿会（十一品、十三卷） 八、（一品、七卷）	七、普光明殿重会（一品、八卷）
九、给孤独园会（一品、二十一卷）	八、给孤独园会（一品、十六卷）

在“七处”里，“人间”的只有三处——菩提场、光明殿和孤独园。其余“四处”，都在“天上”。

《华严经》除上述两大译本外，还有唐德宗贞元年间（8世纪末）般若翻译的四十卷《华严》。这是八十卷《华严》《入法界品》的详译本（由二十一卷扩展为四十卷）。此外，从东汉到唐代，

零星翻译、卷幅不长的《华严》异译本，约有三十种左右①。可见，在大本《华严》译出之前，零星翻译《华严》的已为数不少。这种情况表明，大本《华严》，并不是一次完成的②。

大乘佛经（密宗佛经除外），尽管荒诞不经，但基本上都还是在“人间”“说”的，而在“说”《华严》的七个地方里，却有四个“地方”是在“‘天上”。《华严》的编纂者，原想以此来显示《华严》的“神妙”，实则适得其反，恰恰由此而暴露出它的更加荒诞！据说，当年蔡元培先生看了《华严》之后，说它是一部神话小说。的确，就想象力说来，《华严》远远超过《封神》和《西游》。但是，《华严》毕竟不是一部文学作品，而是一部宗教经典，它的“想象”力，同文学创作者的想象力，是完全不同的两码事。《华严》，同一切佛经一样，也是为它的宗教（其实是阶级）目的服务的。这一点，在它的品目编排上，也明显地反映了出来。

唐译《华严》三十九品，第一品叫做《世主妙严品》，第三十八品叫做《离世间品》，最后一品叫做《入法界品》。中间的三十六品，是讲各种教义和各级“菩萨”的“修行”过程的。第一品，晋译本叫做《世界净眼品》，唐译本改为《世主妙严品》。这是有它的用意的。所谓“世主”，就是“世间主”，包括“天主”和

---

① 详见法藏《华严经传记》卷一、澄观《华严经疏》卷三。

② 关于大本《华严》的编撰时代，印顺法师曾有所考订。印公说：“《华严经》是不同部类的综集。集出的时间，应大分为三期：一、初编，如《兜沙经》、《菩萨本业经》等所表示的，在西元 150 年时，一定已经集成。二、《八法界品》与《世界成就品》等，《大智度论》已加以引用，推定为龙树以前，西元 150—200 年间所集成。三、集成现存《华严经》那样的大部，近代学者作出不同的推论（原注：“石井教道《华严教学成立史》所引〔152—153〕），依个人的意见，赞同西元 3 世纪中说。当然，在大部集成以后，补充几段，或补入一品，都是有可能的。……龙树论没有说到大部《华严经》，所以《华严经》的完成现有组织，比龙树迟一些，约在西元 3 世纪中。”（《初期大乘佛教之起源与开展》）第十三章（《华严法门》）第一节（《华严经的部类与集成》）第二项《华严经的编集》，页 1020—1021、1022）。

“人主”。澄观对于这一品名，作了如下的解释：

佛及诸王，并称世主；法门依、正，俱曰妙严。分义类以彰品名，冠群篇而称第一。（《华严经疏》卷一）

“佛及诸王，并称世主”。也就是说，“佛”即“诸王”，“诸王”即“佛”；“佛”是“诸王”的神化，“诸王”是“佛”的本质。王身（“正”报）和王土（“依”报）都是“妙”好庄“严”的。把这些“佛语”和现实结合起来，那就是：武氏女皇，“朕即佛也”；武周统治，即“妙严佛国”。在《世主妙严品》里，还有这样的经文：

汝应观法王，法王法如是，色相无有边，普现诸世间。（《华严经》卷四《世主妙严品》第一之四）

武氏女皇，就是“法王”；武周统治，即“法王法”。女皇（及其统治）的“无边”“色相”，“普现”于“世间”之中。法藏是参预唐译《华严》的翻译的。第一品的立名，想来和法藏的主张不无关系。也就是，法藏用“以古喻今”的手法，借“佛”的“金口”，来神化武氏女皇和武周统治。这正是法藏所以要创建华严宗的实际目的；而武氏女皇之所以对唐译《华严》深感兴趣，其原因也正在这里。

唐译《华严》，从神化“世主”入手，然后就把人们带进了云雾弥漫的宗教世界之中。几经折腾之后，到了第三十八品，亮明了目的：《离世间》；往哪里去呢？《入法界》。最后把人们从现实的人“世间”，引“入”彼岸世界的“法界”。

其实，和任何一种大部头佛经一样，《华严》也并不是出于一人之手和一时而成，它是经过了相当的时间和许多人之手编纂出来的，这种情况，在它的内容上清楚地反映了出来。《华严》是属于客观唯心论的“大乘有宗”的经典，是被法藏判为“一乘别圆”的“圆教”经典。但经中内容却相当复杂，并不都是“圆教”教义。例如：

三界一切空，是则诸佛见。……（《华严经》卷一六《须弥顶上偈赞品》第十四）

众生及国土，三世所有法，如是悉无余，一切皆如幻！（同上书卷四四《十忍品》第二十九）

这完全是大乘空宗的思想。

心如工画师，能画诸世间，五蕴悉从生，无法而不造；……

若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。（同上书卷一九《夜摩宫中偈赞品》第二十）

虽然宗密对于“唯心造”之“心”作出解释说：“唯心者，唯清净心也。所以知者，（经中）次云：‘如心、佛亦尔，如佛，众生然，心、佛及众生，是三元差别。’”（《圆觉经略疏钞》卷七）表明这里所说的“心”是“真心”而非“妄心”，但是，至少在字面上看来，它同唯识宗所讲的“三界唯心”的思想差不多（甚至可以说，唯识宗“三界唯心”的命题，正是来自于《华严》的这类经文）。所以，上述经文所表述的，又可以说是唯识系的主观唯心论思想（唯识宗把《华严》也列为它所依据的“六经”之一，看来也是有一定道理的）。此外，在《华严经》里，还有其他许多并非“圆教”的思想。这就表明，《华严》这部经，乃是出自观点并不完全相同的若干无名作者的手笔。当然，它的“主体”思想，则还是以《入法界品》为代表的“圆教”思想。这一思想的本质特点是：暴君、豪富、甚至妓女，都是“菩萨”。封建王国，就是“佛国净土”。一即一切，一切即一，染净不二，凡圣同体。亦即所谓：

一一毛孔中，一切刹尘佛，菩萨众围绕，为说普贤行。……

悉住普贤行，皆游法界海，普现一切刹，等入诸佛会。（《华严经》卷六一《入法界品》第三十九之二）

这才是“圆教”思想。正因为如此，《华严》才被法藏选中为华严宗的“宗经”；也才能为武氏女皇所特别看重。武氏在她“御制”

的《大周新译〈大方广佛华严经〉序》里，惊叹新译《华严》是“重译之词罄矣”（《全唐文》卷九七）。她对新译《华严》，真可说是“叹为观止”了。

五、华严宗的基本思想

1、客观唯心论的世界观——“法界缘起”论

在思维对存在、精神对自然的关系问题上，华严宗的观点是客观唯心论。他们把观念的东西看成是“现实事物的创造主”。表达这一观点的，就是他们的“法界缘起”论。所谓“法界缘起”，其实就是“真如缘起”，不过华严宗人不称“真如缘起”而称之为“法界缘起”罢了。这是因为，在华严宗人看来，“真如”，那是“始教”、“终教”或者像天台宗《法华》“通圆”的叫法，华严宗的一乘“别圆”，不能“因袭旧说”，得变个花样，于是“真如”就变成了“一真法界”，“真如缘起”也就变成了“法界缘起”。叫法尽管不同，实质完全一样。不管是“真如”还是“法界”（以及其他诸如此类的名词），说的都是一个东西，那就是大乘佛教所虚构的彼岸性的精神实体，世界本原。所谓“法界缘起”，就是把“一真法界”看作世界的本原，看作“现实事物的创造主”。世界上（还有“出世间”）的一切，都是由这个神妙莫测的“一真法界”派生出来的。说华严宗人是客观唯心主义者，其原因就在这里。“法界缘起”，“经典”的叫法，称做“性起”。宗密曾说：“唯性起者，即华严宗中性起门，谓法界性，法界全体起为一切诸法也。”（《圆觉略疏》卷七）“法界”之“性”，“法尔（自然而然）全体起为一切诸法”，所以叫做“性起”，叫做“法界缘起”。宗密还特别指出：“法相宗说真如一向凝然不变，故无性起义”（同上），所以法相宗反对“真如缘起”——“法界缘起”说。关于“法界缘起”，法藏说：

夫法界缘起，如帝网该罗，若天珠交涉，圆融自在，无尽难名。（《华严三宝章》卷下）

简直是神奇极啦！澄观说：

此经以法界缘起……为宗也。法界者，是总相也，包理包事及无障碍；缘起者，称体之大用也。……由斯自在，靡所不通，包含无外，尽是经宗。（《华严略策》）

“法界”，是宇宙万有的“总相”（这里，“相”作“体”解，“总相”，也就是“本体”）；“缘起”，就是它能派生一切的“称体大用”。依“一真法界”而有宇宙万有，举宇宙万有都是“一真法界”。因为“法界缘起”不同于一般的“缘起”，所以它被称为“法界大缘起门”。当然，在对待客观存在的问题上，华严宗人仍然具有一般佛教唯心主义者的特点。例如法藏说：

达无生者，谓尘是心缘，心为尘因，因缘和合，幻相方生。由从缘生，必无自性，何以故？今尘不自缘，必待于心；心不自心，亦待于缘。由相待故，则无、定属缘生；以无、定属缘生，则名无生。……（《华严义海百门》）

“缘生”无性，故是“无生”。这里，法藏虽然把“尘”和“心”都摆在“缘生”的地位，但仍然是有主次之分的。因为，法藏说得很明白：“尘是心缘，心为尘因。”按照佛教的习惯解释，“缘”是辅助因素，“因”是主要因素。也就是，“因”为主，是第一位的；“缘”为辅，是第二位的。所以，归根结柢，“心为尘因”，“尘”是由“心”派生的。而他们所“无”的，是“尘”而不是“心”。对此，法藏还有说明：

今尘既由心现，即还与自心为缘，终无心外法而能为心缘。以非外故，即以尘为自心现也。离心之外，更无一法；纵见内外，但是自心所现，无别内外。（同上）

“心”是第一性的，“尘”是由“心”派生的。法藏的立场是很清

楚的，他要用这颗奇异的“心”来吞没一切。

> 通大小者，如尘圆相是小，须弥高广为大，然此尘与彼山，大小相容，随心回转。且如见高广之时，是自心现作大，非别有大；今见尘圆小之时，亦是自心现作小，非别有小。……（同上）

法藏还说：

> 大必收小，方得名大；小必容大，乃得小称。……是知大是小大，小是大小。小无定性，终自遍于十方；大非定形，历劫姣于一世。则知小时正大，芥子纳于须弥；大时正小，海水纳于毛孔。（《华严策林》）

这是从形体上来否定客观事物的存在。说是“通大小”，实际是否定事物质量的客观性。当然，如果法藏说，事物的大小是相对的，对大说小，对小说大，没有大就无所谓小，没有小就无所谓大。而且，大与小，都不是静止的，而是有变化的。如果他这样来“通大小”，那就合乎事物发展的辩证法。但是，他不可能这样，因为他是形而上学的唯心主义者。所以，他只能讲：大，是“自心现作大”；小，是“自心现作小”。只有一“心”，别无大小。不仅如此，为了否定事物的客观存在，他们还玩弄概念游戏。且看如下的对话：

> 今且就一枕上征问：不违世间，唤作何物？
>
> 答：是枕。
>
> 问：复是何？
>
> 答：是名。
>
> 又问：此是何枕？
>
> 答：是木枕。
>
> 又问：木枕复是何？
>
> 答：不是名。

又问：既不是名，唤作何物？

答：是句。……（杜顺：《五教止观》）

就这样，问来问去，最后把“枕”变成了抽象概念，从而否定了枕的客观实在性。（顺便指出：说“木枕”是“句”，乃是一种概念错误，因为“木枕”是词，而不是“句”。）再看下文：

了一多者。……如一全是多，方名为一；又多全是一，方名为多。多外无别一，明知是多中一；一外无别多，明知是一中多。良以非多、然能为一多，非一、然能为多一。……（《华严义海百门》）

这是从数量上来否定客观事物的存在。说是“了一多”，实际是否定事物数量的客观性。如果只讲“一中多”，“多中一”，那多少还有一点辩证法的味道，但法藏本意是讲“一全是多”，“多全是一”，这就完全抹杀了客观事物的质的规定性，同样是在搞形而上学。不仅如此，法藏还要继续玩弄他的概念游戏：

……一即十，何以故？若无一即无十故；由一有体，余皆无故。是故此一即十矣。……

十即一，何以故？若无十即无一故；由一无体，余皆有故。是故此十即一矣。……

若一不即十者，多一亦不成十，何以故？一一皆非十故。今既得成十，明知一即十也。……

若一不即十，十即不得成，由不成十故，一义亦不成。何以故？若无十，是谁一故。今既得一，明知一即十。……（《华严五教章》卷四）

这简直是一种诡辩了。但事情并没有到此为止，请往下看：

诸缘互应门者，谓众缘之中，以于一缘应多缘故，各与彼多全为其一，是故此一具多个一。然此多一虽本一，应多缘故有此多一，然与本一体无差别。是故名为同体门也。

依持容入者，谓此本一有力，能持多个一，故本一中容彼多一。多一无力，依本一故，是故多一入本一中。是即无不容多一之本一，亦无不入本一之多一。……（《华严三宝章》）

用“互缘”、“相入”等诡辩，来抹杀客观事物的数量关系，这是十足的唯心主义臆说。

说到数量，不能不提到华严宗人的一种癖好——对于“十”数的癖好。就像天台宗人喜欢讲“一念三千”一样，华严宗人也很喜欢讲“十十无尽”。只要一谈到数字，总是要扯到“十”。说到“玄”，就讲“十玄”（下详），说到“圆”，就讲“十圆”①。判“五教”，也要加上“十宗”。智俨在讲到“随机论别”时，一口气说了十个“别”字；在讲到“引机会同”时，一口气说了十个“同”字；在讲到“见佛”时，一口气说了十个“顿见”；而在讲到“成佛”时，竟又一口气说了十个“同时”和十个“后”字（详见《华严孔目章》卷四）。法藏说：“依《华严经》，立十数为则，以显无尽义。”（《华严五教章》卷四）“十”，成了华严宗人“立数”的准“则”，原因就是要以此来显示“十十无尽”之义。

如数十钱法，所以说十者，欲应圆数，显无尽故。（同上）

数字不再是客观事物数量关系的反映，而成了可以信口而“说”的东西。“所以说十者”，是为了“应圆数”。“十”既然成了“圆数”，自然也就成了《华严》“圆教”的“专用”数。而“十”之所以能够成为“圆数”，就是因为它能显示“重重无尽”的奥妙之义。

一门中既有十，然此十复相迭，相即相入，重重成无尽

① 法藏在《华严旨归》里，讲了如下“十圆”：处圆、时圆、佛圆、众圆、仪圆、教圆、义圆、意圆、益圆、普圆。

也。（同上）

他们要人们“一中解无量，无量中解一”（《华严经》卷一三）。这就清楚地表明了，华严宗人把客观事物的数量关系，完全变成了可以任意曲解、随意捏造的东西，变成了纯属主观臆想的产物。（顺便指出：法藏的《华严义海百门》，其实也是“十”门，每一“门”又分为“十”，就成了“百门”。）

华严宗人不仅从客观事物本身（质量和数量）来否定它们的存在，而且还从“一切存在的基本形式”——空间和时间上来否定客观事物的存在。他们说：

> 收远、近者，谓此尘是近，彼十方是远，今尘无体，该通一切十方，即此十方，全是尘之十方，是故远恒近也。…此乃一尘中显现一切，而远、近彼此宛然。十方入一尘中，远而恒近；尘遍十方，近而恒远。尘与十方，近之与远，一际显然，更无别异。（《华严义海百门》）

一粒微“尘”，就是“十方”世界；“十方”世界，就是一粒微“尘”。远就是近，近就是远。他们所谓的“收远近”，其实就是对空间的否定——他们要没“收”客观存在的空间。他们既要否定空间，必然也要否定时间。

> 融念、劫者，如见尘时，是一念心所现，此一念心现时，全是百千大劫。何以故？以百千大劫，由本一念，方成大劫。既相成立，俱无体性，由一念无体，即通大劫；大劫无体，即该一念。由念、劫无体，长、短之相自融。乃至远、近世界，佛及众生，三世一切事物，莫不皆于一念中现。何以故？一切事法，依心而现，念既无碍，法亦随融。是故一念即见三世一切事物显然。一念即百千劫，百千劫即一念！（同上）

这样，又否定了时间的客观性。在空间上，夸大一“尘”，以一“尘”来吞噬“十方”。在时间上，夸大“一念”，用“一念”来吞

没“大劫”。他们所谓的“融念、劫”，其实就是否定长、短时间的客观性。——把客观存在的长、短时间，统统消“融”于“一念”之中。

华严宗人并不到此为止。如果到此为止，那他们和一般的佛教唯心主义者也就差不多，也就不成为其华严宗人了。所以，他们还要继续往前走，真正进入他们的“本题”——“法界缘起”论。本来，他们所以否定客观世界，正是为了虚构他们那种唯心主义的臆想世界——“法界”。

> 言法界者，一经之玄宗。……然法界之相，总具四种：一事法界，二理法界，三理事无碍法界，四事事无碍法界。（澄观：《华严法界玄镜》卷上）

这就是华严宗的所谓“四法界”说。那末，什么叫做“法界”呢？

> 然事法名界，界则分义，无尽差别之分齐故。理法名界，界即性义，无尽事理同一性故。无碍法界，具性、分义，不坏事、理，而无碍故。第四法界，亦具二义，性融于事，重重无尽故。（同上）

这就是说，按照华严宗人的解释，“法界”的“界”字，有两个意思：一个是，说“事法界”，“界”就是“分齐”的意思，也就是“界限”的意思。再一个是，说“理法界”，“界”就是“性”的意思。

“事法界”，就是宇宙万有，也就是“俗谛”。这里的“法界”，可以理解为“存在”；“事法界”，可以理解为“客观存在”。在一定的意义上说来，“事法界”，可说是华严宗的现象论。当然，这里所说的客观存在，并不是独立于意识之外的客观存在，而是“依心而现”的“缘起”假象，有点类似于唯识宗所讲的“依它起”。但是，华严宗同其他大乘教派不同的地方还在于：它不仅认为这种“依心而现”的客观现象是“假有”，而且还认为它们是

“妙有”。“假有”，只是表明客观现象是“虚幻不实”的；“妙有”，则还表明客观现象是“即事而真”的。所以，华严宗所说的“事法界”，既近似于“客观存在”，又不完全同于客观存在，因为，归根结柢，它乃是一种“妙有”。

“理法界”，就是指的“真空”之理（“观”此“法界”的主观活动，就叫“真空观”），也就是“真谛”。对此，法藏、澄观各以“十门”进行解释，而基本意思就是：

> 真空，则理法界。……言真空者，非断灭空，非离色空，即有明空，亦无空相，故名真空。（同上）

这就是说，所“真空”的，既不是什么都没有的“断灭空”，也不是消灭了“色”法之后才显现出来的“离色空”（也叫“败色空”），而是“即有”而“明”的“真”实性“空”，也就是宇宙万有的真实本体。因此，所谓“理法界”，其实就是华严宗的本体论。在“四法界”里，基本范畴是“事法界”和“理法界”。前者是“现象”论，后者是“本体”论。第三、第四两“法界”，是在“事”、“理”二“法界”的基础上敷演出来的。法藏打破佛教“常规”，不叫“俗谛”、“真谛”，而叫“事法界”、“理法界”，这正表现了华严宗的特点：它尽量地使佛教教义更加“中国化”和“哲学化”一些，从而使它具有更大的适应性。若讲“二谛”，那就显得它有很大的宗教气味；而讲“理”、“事”，这对范畴的适用范围可就宽广得多啦，而且，在中国哲学史上，它还曾产生过广泛的影响。例如（姑且不谈它同唐以前佛教内外的哲学思想之间的渊源），华严宗的“理”、“事”说，对于宋代的程朱理学，就曾产生过相当影响①。“理”，成了程朱哲学的最高范畴。无论是在程朱的思想上还是在语言里，都明显的带有华严宗的痕迹。以致二程不仅公开承

① 当然，给予程朱哲学更大影响的，则是佛教的禅宗。

认“释氏之学，……亦尽极乎高深”（《二程语录》卷九），而且还说：“（庄）周安得比他佛！佛说直有高妙处，庄周气象大都浅近。”（同上）由此可见，法藏的“理”、“事”说，比起“二谛”论来，尽管只是改变了一下名称，但却有着更为广泛的倾销市场，以致连表面反佛的程朱，也都受了它的一定影响。

法藏在讲了理、事“法界”之后，紧接着又讲了后二“法界”。

法藏、澄观也各以“十门”来解释“理事无碍法界”（“观”此“法界”的主观活动，叫做“理事无碍观”），而基本的意思则是：

> 一理遍于事门。谓能遍之理，性无分限，所遍之事，分位差别。一一事中，理皆全遍，非是分遍，何以故？以彼真理，不可分故。是故一一纤尘皆摄无边真理，无不圆足。
>
> 二事遍于理门。谓能遍之事，是有分限，所遍之理，要无分限。此有分限之事于无分限之理，全同、非分同，何以故？以事无体，还如理故。是故一尘不坏而遍法界也。……
>
> （法藏《华严发菩提心章》）

意思是清楚的：“无分限”的“理”，“全遍”于“有分限”的“一一事中”，因而，“一一纤尘皆摄无边真理，无不圆足”；而“有分限”的事，“全同”于“理”，因而，“一尘不坏而遍法界”。从宗教哲学思想上说来，所谓“理事无碍”，就是“理事熔融”，就是理“遍”于事，事“摄”于理。“理”是“事”的本体，“事”是“理”的形相。所以，所谓“理事无碍”，其实只不过是纯属臆想的“真空”之“理”，自己同自己“无碍”而已。但是，更重要的，却在于这种思想所包含的现实的社会意义。“真空”之“理”，是平等的，而武周统治的“事”，却是有“分位差别”的，是不平等的——最根本的，是这一封建统治同被压迫的劳动人民之间，是

不平等的；但是，这种“分位差别”，这种“人间不平”，却是从绝对平等的“真空”之“理”中流露出来的“妙有”，它是“无不圆足”、完美无缺的。“一尘不坏而遍法界”，就是这一说教所要达到的实际目的：武周统治，“一尘不坏”，是“全同”于“理”的。就这样，法藏为武周统治“披上”了一件极其神妙的“圣洁的外衣”，从而更好地维护这一统治。这正是法藏之所以创立华严宗的现实目的，也是武氏女皇对法藏、对华严宗深感兴趣的原因所在。

澄观在解释“理事无碍”时说过这样两句话：

> 色、空无碍，为真空故；理但明空，未显真如之妙有故。（《华严法界玄镜》卷上）

这意思是说，只有“色空无碍”，才是“真空”；只有“理事无碍”，才是“妙有”。如但讲“理”，则只明“空”，而没有表明“妙有”。这实际是对法藏上述解释的一种补充。宗教虚构的彼岸之“理”是“真空”，封建统治的此岸之“事”是“妙有”；“真空”、“妙有”，不二而二，二而不二。

对于“四法界”中的第四“法界”——“事事无碍法界”（“观”此“法界”的主观活动，叫做“周遍含客观”），法藏、澄观也各以“十门”来解释它，而基本的含义则是：

> 谓事如理融，遍摄无碍，交参自在。（法藏《发菩提心章》）

为什么能够这样呢？因为，

> 事无别事，全理为事。……谓诸事法，与理非异，故事随理而圆遍，遂令一尘普遍法界；法界全体遍诸法时，此一微尘亦如理性，全在一切法。……（同上）

所以能够“事事无碍”，乃是因为“事”依“理”现、“全理为事”的原故，既然“全理为事”，那末，“理”遍一切，“事”自然也就“随理而圆遍”于“一切法”了。

若唯约事，则彼此相碍；若唯约理，则无可相碍，今以理融事，事则无碍。（澄观《华严法界玄镜》卷下）

在现实生活中，则正如澄观也意识到了的："若唯约事，则彼此相碍。"不唯"相碍"，而且是格格不入、矛盾重重的。为了解决这种主观臆想和客观现实之间的矛盾，法藏举了两个"事例"来进行说明：

一个"事例"——这其实只是一种虚构，根本不是什么"事例"，就是所谓的"因陀罗网"。"因陀罗"，就是佛教所虚构的"帝释天"，也就是一般所谓的"天帝"，俗话说的"老天爷"。"网"，据说就是罩在帝释宝冠上的、用无数宝珠编织成的"冠网"。法藏说：

……因陀罗网，皆以宝成，由宝明彻，影递相现，于一珠中，现余影尽。（《华严游心法界记》）

他还煞有介事地作了一番具体说明：

今且向西南边取一颗珠验之，即此一珠，能顿现一切珠之影，此一珠既尔，余一一亦然。既一一珠皆一时顿现一切珠影，即此西南边珠复现一切珠中一切珠影。此珠既尔，余一一亦然。如是重重无边际之影，皆在此一珠中炳然递现。（同上）

并进一步说：

若不信一珠即是一切珠者，但以墨点点西南边一颗珠著时，即点著十方重重一切珠也，何以故？一切珠上皆有点故（同上）。

法藏纯粹是在变戏法。当然，如果只是讲"珠珠互映"，这种情况是可能有的，但问题是，即使有这种情况（"因陀罗网"，则纯属虚构），那又怎么能够"证明"现实世界里万象森然的"事"，也能"互映"、"互融"呢？法藏妄图用纯属虚构的"因陀罗网"的

“事例”，来“证明”“事事无碍”，那只是“将天比地”，文不对题。

在为了帮助武则天理解《华严经》的“法界缘起”的奥妙之义而编写的辅助教材——《金师子章》里，法藏又以武氏殿前的金师子为例，再次讲了“重重无尽”的“道理”：

> 师子眼、耳、支节，一一毛处，各有金师子，一一毛处师子，同时顿入一茎毛中，各各显露皆有无边师子；一一毛头带此无边师子还入一茎毛中。如是重重无尽，若帝网天珠。
> ……

金子，恐怕不像宝珠那么透明。在金师子身上，是否也能“互映”、“互融”，“重重无尽”，怕也未必。再说，即使金师子真的也能像“因陀罗网”那样“互映”、“互融”，那也还是“证明”不了现实世界里千差万别的“事”，怎样也能“事事无碍”，“重重无尽”。

再一个“事例”，则是法藏自己“制作”的：

> 藏……又为学（《华严》而）不了（解其义）者，设巧便，取镜十面，八方安排，上下各一，相去丈余，面面相对，中安一佛像，燃一炬以照之，互影交光。学者因晓刹海涉入无尽之义。（宋《僧传》卷五《法藏传》）

“因陀罗网”虽然“神妙”，但那只是“耳闻”，谁也没有见过，所以，用它来说明“事事无碍”，说服力并不很大。现在，法藏当场表演，让大家“看”：十镜交映，“重重无尽”。法藏可说是一个蛮不错的江湖术士，不过，这充其量也只能“证明”十镜可以“互映”，但现实世界的万事万物，怎样才能“事事无碍”，问题还是没有解决（其实也根本不可能解决）。当然，以法藏为代表的华严宗人，他们讲“事事无碍”的真正目的，并不在于要向人们“证明”世间的事物真的能够“互相交融”，“重重无碍”，乃是要表达这种“意思”：武周统治下的社会，不但是“合理”的，而且是

“神圣”的。也就是，以《华严》教义，神化武周统治。按照这种说教，人世间不但什么矛盾也没有了，而且一切都是相即、相入，互相交融，简直是和谐极了。

华严宗人为了阐明他们的理论基础“法界缘起”论，便演绎出了“四法界”的一套理论，而“四法界”（特别是后二“法界”）的“根基”，却是“一真法界”。所谓“法界缘起”，就是由“一真法界”随“缘”而生“起”世间的一切。因此，举世间的一切都是“一真法界”。“一真法界”是“性”，是“体”；世间的一切是“相”，是“用”。“一真法界”是“真空”，世间的一切是“妙有”。“随缘不变”，“俗事”就是“真理”；“不变随缘”，“一真法界”就是宇宙万有。这便是华严宗客观唯心论的世界观的核心内容。但是，以法藏为代表的华严宗的宗教哲学思想，是忠实地为现实政治服务的，为此，法藏还要继续作进一步的说明：

> 如一尘既具如上真空、妙有，当知一一尘等亦尔。……故得殊胜微言，纤毫彰于圆教。……（《华严妄尽还源观》）

“纤毫彰于圆教”，这正是“法界缘起”论所必然要表达的意思。法藏又说：

> 今此尘是佛智所现，举体全是佛智。又刹海微尘，全用法界性而为尘体。（《华严义海百门》）

这也正是智顗所说的“一色一香，无非中道”的思想，智顗的那一套，是为隋王朝的封建统治服务的；法藏的这一套，则是为武周统治服务的。法藏觉得还须要说得更明白一些：

> 如此华藏世界海中，无问若山若河乃至树林、尘、毛等处，一一无不皆是称真如法界，具无边德。依此义故，当知一尘即理即事，即人即法，即彼即此，即依即正，即染即净，即因即果，即同即异，即一即多，……理事无碍，事事无碍，……各具重重无尽境界。（《华严妄尽还源观》）

这可说是“点睛”之笔。无论山、河、林、尘等等，一切“皆是称真如法界”（也就是“一真法界”），一切皆“具无边”功“德”。在这里，法藏可说是把华严宗“法界缘起”论的“精髓”讲出来了，而这也正是法藏创立华严宗的目的所在。法藏建立华严宗，建立他的“法界缘起”论的思想体系，并不单是为了宣扬客观唯心论和《华严》教义，也不单是为了搞他那种极其烦琐的思辨哲学，这些，都只可说是一种手段，而他的实际目的，却是在于“论证”武周统治下的“大好河山”，“乃至树林、尘、毛等处”，一切都是“佛智所现”，一切都是“真性流露”，一切都具“无边功德”。因此，屠杀就是“慈悲”，压迫就是“仁政”，剥削就是“惠施”；武氏女皇，就是“我佛如来”。所以，在一定意义上也可以这样说：由法藏创建的华严宗，是带有显明的“武记”牌号的一个宗派。

以上，主要是从神哲学思想和它的社会作用等方面，对华严宗“法界缘起”论的客观唯心主义世界观，进行了一些剖析和论述。可是，华严宗终究是一个宗教教派，华严宗人终究是一些僧侣主义者，那末，他们又是如何地按照“法界缘起”论的思想去“实现”他们那种僧侣主义的宗教目的呢？对此，法藏也有清楚的说明：

> 若依圆教，……随得一位，得一切位；……以诸位及佛地，相即、相等故。因果无二，始终无碍。于一一位上即是菩萨，即是佛……也。（《华严五教章》卷二）

这其实也就是“即身成佛”的思想。《华严》“圆教”，“一即一切”，随得“一位”，即“一切位”，也即“佛位”。《入法界品》的“五十三参”，已经作出了“示范”：“即身”可以“成佛”。善财能够“办到”的，其他人（统治阶级的其他人）当然也都能够办得到。“一切众生，皆有佛性”；“一切众生”（其实只是统治阶级）都

能“成佛”——而且按照《华严》“圆教”，都能“即身成佛”。禅宗提倡“顿悟”，提倡“放下屠刀，立地成佛”，华严宗还把它判为低于“圆教”的“顿教”。可见，在“成佛”问题上，华严宗比起禅宗来，还更有“终南捷径”哩。

2、“六相”与“十玄”

华严宗的“六相”与“十玄”，也应在这里略为叙及。

“六相”，就是总、别、同、异、成、坏。三对、六个范畴。这也可说是华严宗的认识论①。

乍看起来，好像华严宗人也在这里讲对立统一，也在讲辩证法，其实不然。别看他们也使用了一些对立的逻辑范畴，但他们并不是要让人们通过这些范畴去正确地认识客观世界，而是通过这些范畴去贩卖他们的唯心主义，以诡辩论来破坏辩证法，从而也就破坏了这些范畴本身的科学性。在上述三对、六个范畴中，主要的是第一对的两个范畴：总与别。所谓总、别，其实就是整体和部分。法藏在《华严五教章》（卷四）里，用“椽”和“舍”的关系，来说明“六相”，首先说明总、别：

问：何者是总相？

答：舍是。

问：此但椽等诸缘，何者是舍耶？

答：椽即是舍。何以故？为椽全自独能作舍故。若离于椽，舍即不成；若得椽时，即得舍矣。

如果说，椽是“别相”（部分），舍是“总相”（整体），它们既互相对立，又互相依存，那当然是对的，而且还透露了一些辩证思想。但是，如果说“椽即是舍”，“若得椽时，即得舍矣”，那就是

① 也有的说，华严宗“六相”说，是方法论，而不是认识论。说“六相”是方法论，固然可以，但说它不是认识论，就未免有点绝对化了。其实，“六相”所表达的，主要是对于客观世界的认识，而不是方法。

"以偏概全"、以部分代替整体，就是不对的了。因为，谁都知道，光有椽子，是盖不起房子的。要想盖起房子，除椽子外，还得有大梁（这比椽子更重要）、檩条、砖瓦（如果是草房，就是坯、草），泥、灰等等。现在撇开其他各种条件，只谈椽子一项，而且把它和房子完全等同起来，那就只能是一种诡辩了（法藏还把"板"、"瓦"等等也一律称做"椽"，那更是荒唐的诡辩）。法藏在解答为什么只说"椽能作舍"、而不说"瓦等亦应作舍"这个问题时说，因为"椽是因缘"，所以只说椽而不说瓦等。这也是错误的。因为，在盖房子这类事情上，根本不存在什么"因缘"（它只需要各项条件，并不需要什么"因缘"）。把椽子这种外在的条件（"缘"），说成是属于内在的"因缘"，完全是一种逻辑错误。法藏还说，如果缺少一根椽子，那就是"破舍"而不是"好舍"；要是"好舍"，必须一椽不缺。这更是瞎说。因为，缺少几根（更不要说一根）椽子的房子，并不能说是破房子，这种情况，在现实生活中是大量存在的。

法藏接着说：

> 第二别相者，椽等诸缘，别于总故。若不别者，总义不成；由无别时，即无总故。此义云何？本以别成总，由无别故，总不成也。（同上）

没有部分，就没有整体。法藏在这里又透露出了一点辩证法思想。

法藏对于同、异、成三"相"的解释，都有类似的情况（一方面有某些辩证法因素，同时又为唯心主义诡辩所淹没），不必一一叙及了。法藏对于"坏相"的解释，是完全"与众不同"的，值得略为评述。

> 第六坏相者，椽等诸缘，各住自法，本不作故。（同上）

这就是说，这里所讲的"坏"，并不是指房子倒塌，或者是被拆掉了，等等，而是说椽、砖、瓦等等都"各就各位"（"各住自法"），

这样，就只见“椽”等而不见“房”子，“椽”等只是自身，它们本来就没有造“作”房子，于是，房子也就不存在了，也就“坏”了。这同《金师子章》里所说的“若看师子，唯见师子、无金，则师子显、金隐；若看金，唯见金、无师子，则金显、师子隐”的意思是类似的。所谓“隐”，也可以说是“坏”了。而这里所讲的“坏”，其实也就是“隐”了。当然，这种“隐”、“坏”的说法，都不过是一种无视事实、违反常识的诡辩。因为，就拿房子来说，不管椽、瓦等等什物怎样的“各住自法”，但终究还是由于这些条件的具备而把房子盖起来了，在房子还完整无缺的情况下硬说它“坏”了，这无论如何也是说不通的。为了摆脱这种困境，法藏诡辩说：

> 问：现见椽等诸缘作舍成就，何故乃说本不作耶？
>
> 答：只由不作故，舍法得成；故作舍去，不住自法者，舍义即不成。何以故？作去、失法，舍不成故；今既舍成，明知不作也。（《华严五教章》卷四）

这是更加荒唐的诡辩。说房子“坏”了，是因为椽、瓦等等都“各住自法”，根本就没有盖房子；如果说是由于具备了椽、瓦等等的条件而盖房子，那房子也就不成其为房子了。法藏继续说：

> 问：若作去，有何失？
>
> 答：有断、常二失（按：法藏在解释前五“相”时，最后也都说到有“断”、“常”失）。若言椽作舍去，即失椽法，失椽法故，舍即无椽，不得有故，是断也。若失椽法而有舍者，无椽、有舍，是常也。（同上）

已经用椽子盖了房子，那就不再有椽子了，没有了椽子，也就没有房子了，这就是犯了“断”的过失。如果没有椽子而仍有房子，那就是犯了“常”的过失。众所周知，没有盖房子之前，椽子是作为一种材料而存在；盖了房子之后，椽子则是作为房子的一个

构成部分而存在。怎么能够说盖了房子就不再有椽子了呢？本来，反映客观世界各种现象（包括自然现象和社会现象）的相互关系和内在联系的逻辑范畴，可以帮助人们去更深刻地认识客观世界。法藏思想体系里，虽然也有一些对立范畴（例如“六相”等等），但是，他并不是把这些范畴当作更好地去认识客观世界的“纽结”，而是成了他玩弄概念游戏、大搞唯心主义诡辩的工具。因此，“六相”这类对立的范畴，在法藏那里，也就失去了积极意义。法藏在讲“总相”时还说过这样的话：

是故一切缘起法，不成则已，成则相即，熔融无碍，自在圆极。（同上）

这就清楚地说明了，法藏讲“六相”，是在宣扬他那“一即一切”、“周遍含容”、“圆融无碍”的“法界缘起”。法藏可真是万变不离其宗啊！

如果说“六相”说多少还有点逻辑思维的话，那末“十玄”论就完全是僧侣主义的神学思想了。

华严宗提出“十玄”的有两人，这就是智俨和法藏。现将两个“十玄”对列于下，以资参考：

法藏“十玄”	智俨“十玄”
一、同时俱足相应门	一、同时俱足相应门
二、一多相融不同门	二、因陀罗网境界门
三、秘密隐显俱成门	三、秘密隐显俱成门
四、因陀罗网境界门	四、微细相容安立门
五、诸藏纯杂俱德门	五、十世隔法异成门
六、诸法相即自在门	六、诸藏纯杂俱德门
七、微细相容安立门	七、一多相容不同门
八、十世隔法异成门	八、诸法相即自在门
九、由心回转善成门	九、唯心回转善成门
十、托事显法生解门（见《华严金师子章》和《华严五教章》卷四）	十、托事显法生解门（见《华严一乘十玄门》）

可以看出，两个“十玄”[1] 除了在顺序排列上有些不同（法藏的“十玄”，在《金师子章》和《五教章》里的顺序，也有所不同）外，内容是完全一样的。对于这些故弄玄虚的神学臆说，没有必要对它们作逐条的论述，只须指出“十玄”论者们总的意图就够了。法藏说：

> 此上十门，皆悉同时会融，成一法界缘起具德门。……然此十门，随一门中即摄余门无不皆尽。（《华严五教章》卷四）

说是“十门”，其实就是“一法界缘起具德门”。因此，“十门”之中，门门都可“即摄余门无不皆尽”。正因为是“法界缘起”，所以才能有此“十玄”；而“十玄”，也正是表明“法界缘起”的神妙非常，不可思议。“法界缘起”而又讲“具德”，这正表明“法界缘起”不同于一般“缘起”。一般“缘起”，只是表明以此为“缘”，有彼生“起”。“法界缘起”，则讲的是“一真法界”的“缘起”。世界上的一切，既然都是由“一真法界”（“真如”、“佛性”）派生的，那末，“一真法界”具有无边“功德”，由它派生出来的一切，自然也都“具有”这些“功德”。所谓“法界缘起具德门”，正是表明这样的意思。同时，“十玄门”，也是显示《华严》“圆教”的特殊“玄妙”。法藏立“五教”，而意在“圆教”。法藏说，“法界缘起”，“自在圆极”。“圆”在哪里呢？说是“圆”在“十玄”门之类的教义上，其实是“圆”在武周统治上。什么“周遍含容”，什么“圆融无碍”，归根结柢，都是在为武周统治打“圆”场。华严宗（其他各宗，大致相同）在对现存事物的否定理解中同时包含对现存事物的肯定的理解，即对现存的阶级统治的

---

① 澄观在《华严略策》里讲的“十玄”，又小有不同：第二叫“广狭自在无碍门”，第十叫“主伴圆明俱德门”。其余全同。

必须维护的理解。所谓“一尘不坏而遍法界”，正是这种理解的表述。所以，归根结柢，华严宗思想与辩证法是根本对立的。尽管华严宗把自己说得神乎其神，高出世表，而其实，它只不过是在当时的经济基础上产生而又为这一基础、从而也就是为武周统治服务的佛教神哲学的一个流派而已。正因为如此，所以，以法藏为代表的华严宗思想，就成了武周时期的重要的御用思想。

叙述华严宗，不能不兼及李通玄。因为，除法藏、澄观等人外，李通玄也是公认的唐代《华严》大家。

李通玄（634—730[1]）的事迹，附见于宋《僧传》卷二二《法圆传》里：

> 复次，唐开元中，太原东北有李通玄者，言是唐之帝胄，不知何王院之子孙。轻乎轩冕，尚彼林泉，举动之间，不可量度。身长七尺余，形貌紫色，眉长过目，髭鬓如画，发绀而螺旋，唇红润，齿密致。戴桦皮冠，衣大布缝掖之制。腰不束带，足不蹑履，虽冬，无皴瘃之患，夏，无垢汗之侵。放旷自行，靡所拘绊。

于此可知，可能出身于唐之帝室的李通玄者，果然其生不凡。

> 而该博古今，洞精儒、释，发于辞气，若铿巨钟。而倾心《华藏》，未始辍怀。

李通玄博通古今，学精儒、释，尤其“倾心”于《华严》的“华藏”教义。

> 每览诸家疏义繁衍，学者穷年无功进取。

注释《华严》的“诸家疏义”，多失之于“繁衍”，致使一般“学者”，虽欲“进取”而“穷年无功”。对于这种状况，李通玄深感

---

① 陈垣《释氏疑年录》作开元二十八年（740）卒，年九十五（646—740）。今据宋《僧传》。

不满。

（他于）开元七年[1]春，赍《新华严经》，曳笫自定襄而至并部盂县之西南同颖乡大贤村高山奴家，止于偏房中造论，演畅《华严》，不出户庭，几于三载。

为了矫正当时“诸家疏义繁衍”的偏向，李通玄于开元七年（719）的春天，携带新译的八十卷《华严》，从山西定襄（今山西忻县）到了山西盂县（今山西阳曲县境）的同颖乡大贤村的高山奴家里，花了近三年的时间，撰出长达四十卷的《华严经论》，以“演畅《华严》”教义。

在此期间，李通玄过着苦行僧式的清苦生活：

每日食枣十颗、柏叶饼一枚，余无所须。

因此，李通玄又被称为“李枣柏”或“枣柏长者”（或“李长者”）。

所造论四十卷，总括八十卷经之文义；次《决疑论》四卷，绾十会果因之玄要，列五十三位之法门。

这说明于四十卷的《华严经论》之外，还著有四卷的《华严决疑论》。前者，系章疏性质的释经论；后者，乃概要性质的简论。

（李通玄卒于）开元十八年，暮春二十八日也，报龄九十六。

开始，《华严经论》单独刊行。

至（唐宣宗）大中（847—859）中，闽越僧志宁将论注于经下，成一百二十卷。

（另外，）论有《会释》七卷，不入注文。

宋乾德丁卯岁（按：即乾德五年），闽僧惠研重更条理，立名曰《华严经论》，行于世，人所贵重焉。

---

① 马支《华严论主李长者事迹》（载于《华严合论》卷首作“开元二十七年”，疑有讹误。

从此，李通玄的《华严经论》，便一直成为在佛教思想史上具有影响的重要著述。

关于李通玄的《华严经合论》，唐（福州开元寺沙门）志宁在其《大方广佛华严经合论序》（载于《华严经论》卷首）里，有如下的叙述：

> 大唐忻、代之间，有长者姓李，号通玄，其实异人，莫知来处，造斯经论四十卷成。……其论所明，与诸家疏义稍有差别。经有十处、十会，……十十以圆为教，岂合只有三十九品之文，恐是梵本翻译之时有所流落。今寻经见义，又似贯花，……后若勘同，方知义在。……善财福城之东，良亦成其会数。

唐译八十卷《华严》，原是“七处、九会”，李通玄为“十十以圆为数”，《华严》处、会，也应为“十”。所以他就将其增为“十处”、十会（“十处”、“十会”，下详）。于此可见，在强调“十十无尽”的“圆数”这一点上，李通玄较之法藏、澄观等这些华严宗人来，要更为“圆教”一些。

> 今见此方君子好善之流，以论与经，难为和会，志宁不揆衰迈，才无能为。今将论文注于经下，使后之览者，无费乃心，才始开经，便得见论。……论从第八卷起注入经，兼论与经，共成一百二十卷。……论有《会释》七卷，不入注文。

为了使人们“才始开经，便得见论”，以便能够“无费乃心”地“和会”经、论，所以他志宁便“将论文注于经下”。八十卷经，加上四十卷论，共成一百二十卷。

宋僧慧研，在其《大方广佛华严经合论序》（也载于《华严经合论》卷首）里，也讲了他之所以要“合”《华严经论》的原因：

> 玄宗开元中，太原有逸士李通玄者，间代净名也。而神

鉴物表，陶情释氏。因阅《华严》义疏，叹云：大教弘芳，多家繁制，劳文白首，岂暇进修。遂穷八十卷之真诠，总括四十轴之玄论，……张皇教海，罗列义天。大中载，……高僧志宁，缅思后进之披寻，难测法门之丰富，遂合经论，文旨相须。然其义类繁衍，未圆品藻，慧研因参云水，叨览指归，敢摽笺毫，整斯漏略，列经论以摽举，彰教理而相收，……总圆一部、一百二十卷。……

志宁之将论文注于经文之下，仍嫌“义类繁衍”而“未圆品藻”，为了“整斯漏略”，所以慧研就把它正式总之为《合论》。（其实，志宁把论文注入经文之下，已经具备了《合论》的形式，慧研之再“整”，其功甚微。）

就这样，李通玄的《华严经论》，经过志宁、（慧研）之手，就变成了《华严经合论》① ——简称《华严合论》。

下面，主要根据《华严合论·会释》（以下简称《合论》、《会释》）的部分内容，来约略地检阅一下李通玄的思想。

其一，判教。

隋唐时期的佛教界，一般多喜欢进行“判教”，李通玄也是如此。

首先，在《合论》卷一《会释》里，李通玄提出了“十宗”的说法：

今略分十法，以辩阐猷，使得学者知宗，迁权就实，不滞其行，速证菩提。第一，小乘戒经，为情有为宗；第二，菩萨戒，为情有及真俱示为宗；第三，《般若》教，说空彰实为宗；第四，《解深密经》，为不空不有为宗；第五，《楞伽经》，

① 该书署款为：“唐太原方山长者李通玄造论”，“唐福州开元寺沙门志宁厘经合论”。而没有慧研的署名。

五法、三自性、八识、二无我为宗；第六，《维摩经》，以会融染净二见、现不思议为宗；第七，《法华经》，会权就实为宗；第八，《大集经》，以守护正法为宗；第九，《涅槃经》，明佛性为宗；第十，名《大方广佛华严经》，以……一多相彻、法界理事、自在缘起、无碍佛乘为宗。

这里，“宗”是宗旨的意思，而非宗派的意思，但如此分“宗”，却也多少含有宗派的成分。所以，李通玄在列举上述“十宗”之前，首先标出“依教分宗”；而在列出上述“十宗”之后，紧接着又说：

已上分宗，……如西域及此方诸德各立宗教，后当更明。

“依教分宗”以及“西域”、“此方”“诸德各立宗教”，显然都含有宗派的意味。

接下去，李通玄又对上述“十宗”，一一作了解释。后面“八宗”，含意明了，无须繁引释文，这里，且将李通玄对于第一、第二宗的释义，节录于下，以资参考：

第一，小乘戒经，为“情有”为宗者，为如来创为凡夫造业处说，是应作，是不应作，舍者善，不舍者不善。如此立教，未为“实有”；如此有教，且约凡情虚妄之处，横计诸恶，以教制之，令生人天。……非实有为宗，且为情有宗，小乘中为轨持教也。

这就是说，小乘戒律的应作、应止等等的禁约，乃是就“凡夫”们的“凡情虚妄”之“有”而立言的，是“情有”而非真“实”之“有”。因为，如果就“佛性”、“法身”的理体而言，则“混真法界”，“理事平等”，无持、无犯，本来清净。

第二，如《梵网经》菩萨戒，为情有及真俱示为宗者，如来为凡夫之中有大心众生，乐行慈悲、有忻求佛果者，……顿令识末还本，顿示法身性戒。……

为诸“凡夫”，这是“情有”；“大心众生”（按：“大心”，即“菩提心”）受“法身性戒”，从而便能“识”妄情之“末”，“还”“法身”之“本”，此即“佛子”，“即为真宗”。这便是“情”、“真”“俱示”。

其次，李通玄在《合论》卷三《会释》里，在叙述了南北朝时期的十家[①] 判教和唐法藏所立的“五教”之后，又提出了他自己的判教主张：

> 但通玄自参圣教，随已管窥，以述意怀，用呈后哲。准其教旨，略立十种教，总该佛日出兴，始终教意。何者为十？
>
> 第一时，说小乘纯有教；第二时，说《般若》破有明空教；第三时，说《解深密经》，和会空有，明不空不有教；第四时，说《楞伽经》，明契假即真教；第五时，说《维摩经》，明即俗恒真教；第六时，说《法华经》，明引权归实教；第七时，说《涅槃经》，令诸三乘舍权向实教；第八时，说《华严经》，于刹那之际，通摄十世、圆融无始终、前后通该教；第九，共不共教；第十，不共共教。

这里“十教”中的前“八教”，和前面的“十宗”，小异大同。前“八时”教（尽管李氏对于“八时”教中的后“五时”的说法，很不确切），文义易了，无烦多说；下面，且将李通玄对于第九、第十两教的解释，节录于下，以资参考：

> 第九，共不共教者，为说诸大乘经，人天、三乘同闻，得益各别。……于一音法内，自得天人、小乘、大乘、佛乘，自

---

① 即：1、北魏菩提留支的“一音教”；2、陈真谛的渐、顿“二教”；3、北魏光统的渐、顿、圆“三教”；4、北齐大衍的因缘、假名、不实、真宗的“四教”；5、护身的“五教”（即将大衍的“真宗”又分成为“真教”和“法界教”）；6、智顗的“四教”；7、唐元晓的三乘别教、三乘通教、三乘分教、一乘满教的“四教”；8、吉藏的根本、支末、摄末归本三种“法轮”的“三教”；9、梁法云的“四乘教”（即三乘加一乘）；10、唐江南印法师的屈曲、平等“二教”。

得道果，各各不同。……

“人天”、“三乘”“同闻”，这是“共”；“得益各别”，这是“不共”。

第十，不共共教者，如《华严经》中，十方云集诸来菩萨，及佛国土所从来方，不同各别；所共同声说法总同；闻法获益，能同能别。又于会中，天龙八部、人非人等，各各差殊，同得闻毗卢遮那果德法门，具同具别自在。……

《华严》会上，听众各异，来处不同，这是“不共”；同听《华严》，这又是“共”。这第九、第十两类，其实只能说是一种“教义”，很难算是宗派。李通玄总结他所立的“十教”说：

……是故于今，以圆数故，略分十种教门，用彰进修解行差别。

原来，李通玄之立“十教”，乃是为了显示“圆数”。这无异是说，为了“圆数”，便拼凑出了如上的“十教”。在“数”必称“十”这一点上，李通玄表示出了他确实是一位《华严》中人。

其二，释经题。

《合论》卷一《会释》里，对于《华严》经题，作了如下释义：

此经名《大方广佛华严经》者，“大”以无方为义，“方”以理智为功，“广”则毫刹相含，“佛”乃体用无作，“华”喻行门可乐，能敷理事之功，“严”即依、正庄严，“经”即贯穿缝缀。

这一释义，虽然只具有宗教意义，但“能敷理事”之说，却也透露出了原本属于华严宗人所特有的那种逻辑思维。而在“释此一部之经，总作十门[①] 分别：第一，明依教分宗”里，李通玄又作

① “十门”是：“第一，明依教分宗；第二，明依宗教别；第三，明教义差别；第四，明成佛同别；第五，明见佛无别；第六，明说教时分；第七，明净土权实；第八，明摄化境界；第九，明因果延促；第十，明会教始终。”（详见《合论》卷一《会释》）

了如下的申述：

夫如来成道，体应真源，理、事二门，一多相彻。

在《合论》卷七《会释》“第十（门）明会教始终”里，李通玄又说：

理事互融，体用相入。

在这里，提到了“理事”这一对逻辑范畴，还提到了“体用”这一对逻辑范畴。本体之“理”、“体”唯“一”，现象之“用”、“事”繁“多”，“理事互融”，“体用相入”，自然也就能“一多相彻”。这，也正是华严宗人的观点。于此可见，李通玄虽然未被列为华严宗的成员，但他既然弘阐《华严》教义，则其某些思想、观点，自然不能不与华严宗人相契合。

在《合论》卷二《会释》里，李通玄又说：

《大方广佛华严经》者，……又以……法界理事，自在缘起无碍为宗。

在这里又提到了“法界缘起”这一逻辑范畴。这再次表明：宗尚《华严》的李长者，他的思想，确实难以同华严宗分开。

其三，“十十无尽”义。

李通玄在《合论》卷七《会释》里宣称：

夫慧日世尊，称法界而遍照；智周万有，与凡圣而同真。理事互融，体用相入，即四十品之胜典，始终交罗；百万颂之妙言，前后参映。十处、十会，如帝网之重重。……举一门，众门俱发；谈一品，诸品齐麾。……

“十处、十会，如帝网之重重”，这正是讲的“十十无尽”之义。为了强调“十十无尽”的《华严》教义，在品、处、会的数目上，李通玄都作了“修正”、“补充”。原来，唐译《华严》，只有七处、九会、三十九品，李把它们改为“十处”、“十会”、“四十品”。关于“品”数，李通玄在《合论》卷七《会释》里，一则说：

此经，在晋朝初译，有三十四品；今于唐朝再译，为三十九品。又检《菩萨璎珞本业经》云：……吾先于第三禅（天）中，集八禅众（按：指色界、无色界八层禅天之众，亦即色、无色界的二界天众），说一生补处菩萨入佛华三昧定，……开众生心，汝等受持。此品即在《十地品》后，是十一地等觉位。计此品名，还名《佛华品》，为依法为名故。……为《华严经》少十一地一品经，今将彼对勘，方知次第，后有闻者，不须生疑，但取彼经勘验，可知皂白。

再则说：

于第三禅天，集八禅众，说一生补处菩萨入佛华三昧定，说十地等觉位……，明十地成佛已终，次十一地觉行满也。……故于此处说十一地法门。……广如《璎珞经》说。此以当《华严经》来文未足。

把《璎珞经》里关于“等觉位”的“一生补处菩萨”（按：即“妙觉佛位”的“候补者”）的说教，作为“第十一地”，从而并把它作为《华严·十地品》之后的又一品——《佛华品》（其实应叫《十一地品》或《等觉品》）。这样，唐译《华严》带有“零数”的“三十九品”，一变而成了“整数”的“四十品”，为了凑足品目上的“整数”，李通玄不惜采用移植经文、“张冠李戴”的手法。

关于“处”、“会”，李通玄说：

其十处、十会者，一、菩萨场第一会，二、普光明殿第二会，三、升须弥山顶第三会，四、升夜摩天第四会，五、升兜率天第五会，六、升他化自在天第六会，七、升三禅天第七会，八、给孤独园第八会，九、觉城东大塔庙处第九会，十、于一切国刹及尘中一切虚空法界会。名为十处、十会。

把原来“普光明殿”的“三会”①，改为“一会”，另加第七、第九、第十的“三处”、“三会”。第七的第“三禅天”会（这也是采自《璎珞经》），已经到了“色界”；而“第十”处、会，简直就是“遍一切处”、会了！经过如此这般的修改，“七处、九会”，就一变而成了“十处”、“十会”，从而也就“容易”表达“十十无尽”之义了。于此益可想见，李通玄对于“十十无尽”的教义，怀有多么浓厚的兴趣！

其四，“法界”论。

> 夫法界圆寂，无始无终，理智虚空，非因非果，但为有情存量，假寄其名，情亡量绝，何名能立；名不自施，本由量起，量亡情尽，名亦自真。今以无名之真名，谈无果之真果；以无说之真说，谈无因之真因。……（《合论》卷七《会释》）

“法界圆寂，无始无终”，表明这里所说的“法界”，即“一真法界”（亦即“真如”、“法性”之类）。“法界”性体，是“无为法”，它超越于一切的“因果”关系；它又是不可言说、绝乎名相的。只是由于“有情”凡夫，心存量度，为了化导这些迷昧的“有情”，才“假寄其名”，称为“法界”，而“法界”之称，也可以说就是“无名之真名”；在本非“因果”的理境中，为了化导“有情”，姑不妨谈论“称性”之“真因”、“真果”。从本无因果关系的“无为”理体——“法界”中，导演出了有因果关系的“有为法”来，这也正是“法界缘起”论的思想。“法界”是本体，因果是现象，现象来源于本体，现象不离于本体。所谓“无不从此法界流，无

① 李通玄批评普光明殿“重会”、“三会”说：“以本身、以本智示本法故，无重会普光明殿及三会等事故。……以其法界海门，总收三世一念，前后并是一时，亦无往彼、重来入此。……今言于普光明殿重会、三会者，此非如是”。（《合论》卷一《会释》）

不还归此法界”。李通玄的“法界”论所表述的，正是这样一种以“法界缘起”论为核心思想的《华严》教义。

在《合论》卷九《世主妙严品》里，李通玄还提出了“法界一切法本真”的命题。由于“一切法”都是从“一真法界”中流露出来的，也就是说，宇宙万有（姑且不谈彼岸世界的“一切”）的“一切法”，统统都是“一真法界”的派生物，因此，举宇宙万有，本身都是“一真法界”。“一切法本真”的命题所表达的，正是这样一种思想；而这种思想，也正是“法界缘起”论的思想。于此可知，崇尚《华严》的李通玄，在世界观上，也是一个“法界缘起”论者。其五，“佛性”论。

> 夫以有情之本，依智海以为源；含识之流，总法身而为体。只为情生智隔，想变体殊，达本情亡，知心体合。（《合论》卷一《会释》）

“智海”，即佛智之海；“法身”，即佛的法身。前者是佛性之“智”，后者是佛性之“体”。“有情”以佛智为“本”，“含识”以法身为“体”。这也正是“一切众生，皆有佛性”之义。一切众生，本有“佛性”，只因“情生”而“智隔”，“想变”而“体殊”，所以虽有“佛性”而不能自觉；一旦“达本情亡”，便能“知心”而“体”与佛性契“合”。这简直就是禅宗的“明心见性”、“见性成佛”之义了。

> 我亦具有如来自体清净之性，与佛平等。（《合论》卷五《会释》）

这简直就是“一切众生皆有佛性”、“一切众生都能成佛”的同义语。

从上述言简意赅的论述中，可以清楚地看到：在解脱论上，李通玄也是一个标准的“佛性”论者。

其六，顿悟说。

> 烦恼客尘，全无体性，唯真作用，无贪嗔痴，任运（按：

"任运"，犹言自然）即佛故。一念相应，一念成佛；一日相应，一日成佛。何须劫数，渐渐而修？……诸佛法门，本非时摄，计时立劫，非是佛乘。（《合论》卷二《会释》）

"佛乘"不须"渐修"，"渐修""非是佛乘"。"一念相应，一念成佛"，这简直就是禅宗的"一念若悟，自身等佛"的同义语。

一念发心，顿无能所，……自觉自心，本来是佛。（同上）

这其实也就是说："一念发心，……本来是佛。"

三乘权教，为下劣者说，上根引来，至此《华严》实教，顿授佛门。（同上）

"三乘"是"权"，《华严》是"实"，权教"渐修"，实教"顿授"。"顿授佛门"，也就是"顿悟成佛"。李通玄之世，禅宗已经兴起，崇尚《华严》的李通玄，在思想上无疑也受了提倡"顿悟"的禅宗的影响。李通玄的"顿悟"思想，正是这种情况的历史反映。

其七，"圆融"思想。

李通玄既然崇尚《华严》，他自然也会有《华严》所宣扬的那种"圆融无碍"的思想。

……无边刹境，自他不隔于毫端；十世古今，始终不移于当念。其为广也，以虚空而为量；其为小也，处极微而无迹。十方无卷，匪亏于小相之中；纤尘不舒，含十方而非碍。……此方如是，十刹同然，圣众如云，海会相入。智凡不碍，状多镜以纳众形；彼此无妨，若千灯而共一室。……

《华严》"圆融无碍"的教义，在这里可说是"概略言之"了。就空间讲，"无边刹境，自他不隔于毫端"；就时间讲，"十世古今，始终不移于当念"。这也就是说，于一"毫端"，宛现乎"无边刹境"；于"当念"中，历经于"十世古今"。"镜纳众形"，"千灯共室"，"圆融无碍"，"彼此无妨"。李通玄确实不失为《华严》"圆教"思想的信奉者和宣传者。

其八，“无情有性”论。

如化佛权教中说，有情有佛性，无情无佛性，一切草木不能成道转法轮等；如《华严经》，即是越情实教，即不如彼化佛权宗，约凡化教。……

夫有情、无情者，此是依业说；夫论成佛者，非属业故，若非属业者，即非有情非无情故，何得于出情法上计言有成佛不成佛耶？彼有情此无情者，是业收，非佛解脱故，岂（可）将自己情业之计作如是卜量，情与无情，成与不成？……

如此《华严经》中大意，本无凡圣情与无情，全真法体，为一佛智境界，更无余事，莫将凡夫情量妄作斟量。若存情计者，见有情成佛，见无情不成佛，此为自身业执，如是解者，终不成佛。

夫言理性遍非情者、而不同有情成佛者，此由未见法空，不依实慧，未了得世间诸相本来常住，但见随情识变生灭之相，而妄斟酌，言非情但有理遍故；只如成佛，岂可理外别有佛耶？若理即是佛者，于此理中，情与非情，本无异相，岂从妄见立情、非情耶？……如《华严经》中，无有情与非情，俱为智智境界，一切山河树木，皆能现佛菩萨身及说法，与佛体同。……

认为“无情无佛性”者，那不过是“化佛权教”之说；如《华严》“实教”，则“全真法体”，“本无凡圣、情与无情”的差别。而且，“一真法界”之“理”，是周遍一切的，也就是遍于有情、无情的，而“于此理中，情与非情，本无异相”，“理即佛性”，“理外无佛”；“无情”法上既也有“理”，自然表明“无情”也有“佛性”。李通玄用“理即佛性”、“理外无佛”的命题，来论证“无情”也有“佛性”，可说是很能言之成理的。因为，“真如”（“一真法界”）之“理”之与“佛性”，原是一而二，二而一的。就世界观说来（用佛教的话说，就是对“诸法”来讲），叫做“真如”，

叫做“一真法界”，而就解脱论说来（用佛教的话说，就是对“众生”来讲），就叫做“佛性”。它们原本是一个东西——同属于臆想中的彼岸世界的最高的精神实体。一种东西，两种称谓。那末，“理”既遍于“无情”，“无情”自有“佛性”。因此，结论是：“一切山河树木，皆能现（出）佛、菩萨身及说法，与佛体同。”至此，李通玄的“无情有性”论的观点，可说是完全表达出来了。

上述简介，可能还是很不完全的，但就其主要（或基本）方面说来，以上这些，毕竟是可以从中看出李通玄思想的大致轮廓来的。而从上述这些思想资料中，可以清楚地看到：李通玄不仅确是一位《华严》中人，而且，就其思想的某些方面说来，还不失为一位华严宗人。

第四节　中国佛教的特产——禅宗

一、传统佛教的禅学

禅，全称“禅那”，意为“静虑”或“思维修”。“静虑”，有两层意思：一、“静其思虑”；二、“静中思虑”。前者属“止”（定），后者属“观”（慧）。在佛教里，一般称做“禅定”或者“禅观”，乃音、意兼用的一种称呼。它是佛教僧侣主义的一种基本功。在大小乘共修的戒、定、慧“三学”里有它，在大乘独修的布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧的“六度”里也有它。可见它在佛教里的重要性。佛教之所以如此的重视“禅那”，是因为佛教认为，它不仅能够“制伏”烦恼，而且能够“引发”智慧。也就是说，它是佛教徒幻想中的由此岸到“彼岸”的一个重要桥梁，一种必备条件。所以，在传统佛教里，无论小乘或大乘，都非常重视对于“禅”的修炼。宗密曾经说过这样一段话：

然禅定一行，最为神妙，能发起性上无漏智慧，一切妙用，万德万行，乃至神通光明，皆从定发。故三乘学人，欲求圣道，必须修禅；离此无门，离此无路。（《禅源诸诠集都序》卷上之一）

前半段，已属于以“真如缘起”论为核心的大乘有宗的思想，越出了传统佛教的“禅”的含义；而后半段，确实反映出了传统佛教对于“禅”的重视程度。据粗略统计，从东汉到陈朝，先后译出的各种禅经约五十种左右。在隋唐以前，禅学曾经是佛教史上一个具有很大影响的流派；特别是在南北朝时期的北方，禅学地位尤为重要。慧皎《高僧传》列入《习禅》篇的，共二十一人。他在《习禅篇·总论》里简述中国佛教史上早期禅学的传播情况时指出：“自遗教东移，禅道亦授。世高、法护，译出禅经；……佛驮跋陀，传业东土。”从那时以来，禅学就逐渐在中国佛教界传播开来。在道宣的《续僧传》里，列为“禅僧”的，《正传》九十五人，《附见》三十八人，共一百三十三人。可见，到了南北朝时期，禅学有了更广的传播和更大的发展。南北朝时，知名禅僧很多，但影响更大的有两人：一个是“神化居宗；阐导江洛，大乘壁观，功业最高”的菩提达磨；另一个是“独盛”于“高齐河北”的僧稠。道宣对于这两个人的评述是：“稠怀念处，清范可崇；摩法虚宗，玄旨幽赜。可崇，则情事易显；幽赜，则理性难通。……”僧稠修的，主要是“观身不净”、“观受是苦”、“观心无常”、“观法无我”的所谓“四念处”，属于“情事易显”的禅学。达磨的禅学，则“玄旨幽赜”，更艰深些。但是，在以后的发展中，达磨的影响却远远超过了僧稠。

在禅宗出现以前的禅学，有两个共同的特点：一个是，都以经典教义为依据。就连被禅宗追认为“东土初祖”的达磨，也要“藉教悟宗”。另一个是，在方法上，都主张“渐修”。所以，传统

的禅学，和后来的禅宗是根本不同的。为了表明两者的区别，禅宗中人把传统的禅学叫做“如来禅”，而称禅宗为“祖师禅”。前者是“藉教悟宗”，后者是“教外别传”；前者是“渐修”，后者是“顿悟”；前者重在于“坐”，后者重在于“参”。

二、禅宗的产生

1、禅宗产生的时代背景

以慧能为代表的禅宗，创始于中唐而盛弘于晚唐、五代。这个时期，就唐王朝说来，是由兴盛走向衰亡的时期；而就整个中国封建社会说来，也是由全盛而走向衰弱的时期。安史之乱，标志着唐王朝兴盛时期的完结和衰亡时期的开始。从此，唐王朝日益削弱，社会矛盾日益激化，而唐末的农民大起义，便是这一历史发展的必然结果。虽然这次农民起义的胜利果实最后被阶级敌人所篡夺，但是，它终究摧毁了唐王朝，并且沉重地打击了包括佛教在内的整个封建地主阶级势力。面对这样一种历史形势，封建地主统治为了维护自身的利益，除了继续强化其暴力统治之外，还须要一种新的“牧师职能”来为他们服务。在当时的历史条件下，这种新的“牧师职能”，主要的也只能由佛教来承担。而当时的佛教各派，都已经作了各自的表演，也都起了各自的作用，现在，它们也和整个封建统治阶级的情况一样：衰老了，不大“中用”了。

这便是当时总的基本形势。还有一种特殊情况，就是当时的士大夫、也就是知识分子阶层的情况。这个阶层，是封建统治阶级的一支重要而活跃的力量。在当时的历史形势下，他们也需要一种特殊的精神寄托和谋身出路。这大致有几种情况：一种，是身在仕途的人，一方面高官厚禄，富贵荣华，同时却又要显得“高雅”、“超脱”。换一个说法就是，既要享“红福”，又要享“清

福”。再一种，是放弃为官而为僧、为僧更胜于为官的人，须要一种特殊的“捷径”。这里不妨举一个例子：

> 邓州丹霞天然禅师，不知何许人。初习儒学，将入长安应举，方宿于逆旅，偶一禅客，问曰：“仁者何往？”曰：“选官去。”禅客曰：“选官何如选佛？”曰：“选佛当往何所？”禅客曰：“今江西马大师出世，是选佛之场，仁者可往。”遂直造江西。……（《景德传灯录》卷一四）

这里所说的“江西马大师”，就是慧能的再传弟子道一，因为俗姓马，便被称为“马祖”。这位“不知何许人”的儒者，按照那位“禅客”的指点，放弃“选官”，而到江西道一那里去“选佛”。结果，很快就成了一代知名的“丹霞天然禅师”（丹霞，寺名；天然，僧名）。他不仅表演了“丹霞烧佛”① 的公案，而且留下了“佛之一字，永不喜闻”②的警句。很明显，这个放弃“选官”而改为“选佛”的天然和尚，对佛教并没有多深的信仰，不然他就不会既“烧佛”又“鄙佛”了。然而，他之所以去当“禅僧”，只不过是把它当做飞黄腾达的一条“终南捷径”罢了。

还有一个王维曾给他撰写过《塔铭》的叫做净觉的禅僧，在洛阳为人们“说法”时：

> 外家公主长跪献衣，荐绅先生却行拥彗。……
>
> （他）不窥世典，门人与宣父中分；不受人爵，廪食与封君相比！（《王右丞集》卷二四《大安国寺故大德净觉禅师塔铭》）

其显要、威势，远远地超过了一般的世俗官僚。另据记载，唐、宋时代的“国师”，几乎都是禅僧。

---

①② 据《景德传灯录》卷一四记载：“……后遇天大寒，师取木佛焚之。人或讥之，师曰：‘吾烧取舍利。’人曰：‘木头何有？’师曰：‘若尔者，何责我乎？’“警句”也见同一出处。

第三种情况，是深感没落的封建阶级的知识分子们的那种玩世不恭的思想感情，也需要有一个合适的发泄地方——禅宗的“呵佛骂祖”，其实质便是这种情况的反映：居俗，玩世不恭；出家，呵佛骂祖。

正是在这种时代背景下，作为中国佛教特产的禅宗，便“应运而生”了。禅宗的主要特点是：它既不需要卷帙浩繁的经典，更不需要旷劫不息的苦修，而是“直指人心，见性成佛”；放下屠刀，立地成佛”——甚至不放“屠刀”，也可“成佛”。“进入佛国”的“门票”是如此的“廉价”，“方法”是如此的“简便”，“路程”又是如此的“捷近”。这是多么地适合中唐以后的封建统治阶级的那种既要自我陶醉、又要欺骗人民的需要啊！

2、禅宗的创始人——慧能

慧能以前，只有禅学，没有禅宗；禅宗，是由慧能创始的。这里，涉及一个所谓禅宗的师承或者“法系”的问题。

（一）所谓“东土五祖”。按照佛教史的一般说法，有所谓“西天二十八祖”和“东土五祖”等等的禅宗“法系”①。其实，这些所谓的禅宗“法系”，都不过是以后各种《灯录》的作者们杜撰的，都不过是一些附会之说。“西天二十八祖”，姑置勿论，现在且来看一下所谓“东土五祖”的情况：

达磨（？—536），他既是“西天”的“第二十八祖”，又是“东土”的“初祖”：

> 菩提达摩，南天竺婆罗门种。……志存大乘，冥心虚寂，通微彻数，定学高之。（《续僧传》卷一六《菩提达摩传》）

这说明达磨是以“定学”为“高”的人。据道宣《续僧传》的记

① 《坛经》“慧能自述”禅宗“法系”：从“七佛”到慧能，共“四十代”。此外还有其他多种说法。这些，都不过是后人的一些附会之说，并不能作为史实依据。

载，达磨认为：

入道多途，要唯二种：谓理（与）行也。

藉教悟宗，深信含生同一真性，客尘障故，令舍伪归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，不随他教，与道冥符，寂然无为，名理入也。（同上）

所谓“理入”的“理”，就是客观唯心主义的“真如缘起”论。而“入”此“理”的方法，则是“藉教悟宗”，“凝住、壁观”。所谓“凝住”，就是“专注一境”；“壁观”，就是“观心如壁”——平直壁立。这基本上仍然是传统禅学的方法。

行入四行，万行同摄。

初报怨行者，修道至苦，当念往劫舍本逐末，多起爱憎，今虽无犯，是我宿作，甘心受之，都无怨对（对，同怼）。……（同上）

这是叫人们“逆来顺受”，作甘心忍受压迫和凌辱的奴隶。

二随缘行者，众生无我，苦乐随缘，纵得荣誉等事，宿因所构，今方得之，缘尽还无，何喜之有！得失随缘，心无增减。

这是叫人们“随遇而安”。对现实的一切，都看作是“随缘”而有，虚幻不实，因而也就不必认真、计较。

三无所求行，……有求皆苦，无求乃乐。（同上）

奴隶们不必要求摆脱悲惨处境，被压迫人民不必要求翻身、解放。因为，“有求皆苦”、“无求乃乐”啊！这是十足的压迫阶级的伪善哲学。

以上“三行”，总起来说，就是教导人们心甘情愿地忍受压迫和剥削，不要斗争，不要反抗。

四名称法行，即性净之理也。（同上）

这是引导人们又回到了“理入”。

很明显，达磨所谓的“理入”，就是否定客观世界，宣扬“真

如缘起”的客观唯心论。而他所谓的“行入”，就是为剥削阶级的统治和压迫进行辩护，欺骗、麻醉人民群众。

可以看出，“定学高之”的达摩禅学，虽也曾被人们称之为“南天竺一乘宗”①，但是，它和以慧能为代表的禅宗，毕竟不是一码事。

> 慧可（487—593）：“释僧可，一名慧可，俗姓姬氏，虎牢人。外览坟索，内通藏典。……年登四十，遇菩提达摩游化嵩洛，可一见悦之，奉以为师。从学六载，精究一乘，理事兼融，苦乐无滞。……可乃奋其奇辩，呈其心要，故得言满天下，意非建立；玄籍遐览，未始经心。……末绪，卒无荣嗣。”（《续僧传》）卷一六《慧可传》）

从这段《传》文里，可以看出三点：第一，慧可与达磨，确有师承关系。第二，慧可是一个“外览坟索，内通藏典”的人，也就是说，他是一个由儒而佛的人。而从“奋其奇辩”、“言满天下”和“玄籍遐览”的话看来，慧可还是一个博览群书、长于论辩的人。这种特点，在慧能以后的禅僧中是很少见的。第三，慧可“末绪，卒无荣嗣”。这就是说，慧可并没有僧璨这么一个“法嗣”。

说到慧可，还有一桩历史“公案”，也须要在这里顺便澄清一下，这就是所谓的“立雪断臂”的传说。

禅宗各种《灯录》的作者们说，慧可为了向达磨表示求法的“诚意”，曾经夜立没膝的雪地里，并且“自断左臂”，呈献达磨。事实是，慧可确是断过一支臂膀（但不知是“左臂”还是“右臂”），但那是“贼斫”的，而不是“自断”的。《续僧传》卷一六《慧可传》说，慧可“遭贼斫臂”，“曾不告人”。而禅宗《灯录》的

---

① 《续僧传》卷二五《法冲传》里，有“依南天竺一乘宗讲之”的话。所谓“南天竺一乘宗”，就是指达摩禅学。

作者们，却把“贼斫”篡改为“自断”。以致连《旧唐书》也因袭其说，谓“慧可尝断其左臂以求其法”（《神秀传》）。

至于“立雪”，就更加荒唐啦。请看如下的记载：

> 有慧满者，荥阳人，姓张。旧住相州隆化寺，……专务无著，一衣一食，……住无再宿。……贞观十六年，于洛州南会善寺侧宿柏墓中，遇雪深三尺。……（《续僧传·慧可传》附《慧满传》）

这里说的是这个慧满和尚曾经夜宿于“雪深三尺”的柏墓中，时间是唐贞观十六年，也就是公元642年。而慧可死于隋开皇十三年，也就是公元593年；达磨死于梁大同二年（西魏文帝元宝炬大统二年），即公元536年。则慧满宿雪，距慧可死，晚五十年！距达磨死，晚一百多年！而《灯录》的作者们，竟然把慧满的事安在慧可的身上。这种倒转历史、张冠李戴的作法，实在是恶劣得很！

僧璨（？—606），被称为禅宗的第“三祖”。但慧可“末绪，卒无荣嗣”，并没有僧璨这位“高足弟子”。道宣《续僧传》卷九《义解篇》五里，有一篇《释僧粲传》，但那是一位“义学沙门”，并不是禅僧。禅宗中人所描绘的那位“三祖”僧璨，在唐、宋两部《僧传》里，都无其人。堂堂一代禅宗“祖师”，两部《高僧传》竟然都没有为他立《传》，这是很值得注意的一件事。那篇被说成是僧璨作品的《信心铭》，即使真是僧璨所作，那至多也只能说明他的思想，却并不能说明他的历史。因此，慧可与道信之间，应该说还有着一个“空白”。不错，在《续僧传》卷二五《法冲传》里，是有“可禅师后，粲禅师”这么一句话。仿佛僧璨与慧可之间，多少还有那么一点师承关系。但《慧可传》里既然明白地说慧可“末绪，卒无荣嗣”，那就表明慧可至少没有正式的“得法”弟子。《法冲传》里的那么一句话，充其量只不过表明在慧可之后还曾有过那么一个“粲禅师”而已。至于这位“粲禅师”同慧可的关系究竟如何，并不清楚。更何况，这个“粲”和那个

“璨”，还有一“玉”之差哩！

道信（580—651）：“姓司马，未详何人。……临终，语弟子弘忍：可为吾造塔。……”（《续僧传》卷二〇《道信传》）说明弘忍确是道信弟子。但道宣并未说明道信究竟是谁的弟子。所以，道信是一个只有“后继”、并无“上承”的人。至于道信的思想如何，从《传》里看不出来。

弘忍（602—675）：“姓周氏，家寓淮左浔阳，一云黄梅人。……”（宋《僧传》卷八《弘忍传》）

宋《僧传》还说，弘忍的祖、父辈，因“皆干名不利”，而“贲于丘园”。说明弘忍的家世，是谋官不得、愤而乡居的中小地主。据宋《僧传》说，弘忍七岁，随道信出家。后来，道“信知其可教”，便“悉以其道授之”。而“入”弘忍之“趣”者，号“东山法门”①。至于道信“授”与弘忍的“道”和弘忍的“东山法门”的具体内容究竟是什么，都不清楚。有一篇论文，题为《最上乘论》，据说是弘忍作的，如果属实，那末，从这篇论文里，倒是可以大致地看到弘忍的一些思想情况来。例如，在《最上乘论》里，有诸如这样的一些话：

……身心本来清净，不生不灭，无有分别。自性圆满清净心之，此是本师，乃胜念十方诸佛。

“心”是“本师”，倒是有点禅宗思想的味道。

……一切众生清净之心，亦复如是，只为攀缘、妄念、烦恼、诸见黑云所覆，但能凝然守心，妄念不生，涅槃法自然显现。故知自心本来清净。

这仍然是“真如缘起”论的思想。

---

① 弘忍因于蕲州黄梅县（今湖北黄梅县境）东北面的冯茂山结庵修禅，开山传法，故禅宗史上便称弘忍之禅为“东山法门”。又因弘忍后来成了禅宗“五祖”，所以冯茂山又被称为“五祖山”。

"如"无有生，"如"无有灭。"如"者，真如佛性，自性清净。……一切众生皆"如"也，众贤圣亦"如"也。

这也就是"佛'如'，众生'如'，一'如'、无二'如'"的思想。从诸如此类的一些说法中，可以大致地看到，弘忍的思想，基本上还是以"真如缘起"论为核心的大乘有宗的思想。而从"但能凝然守心，妄念不生"，"涅槃法"就会"自然显现"这一点看来，它确乎已启禅宗"顿教"思想的端绪，但是，从《最上乘论》的整个思想轮廓来看，它仍然还在"藉教悟宗"的范围之内。也就是说，弘忍的思想，仍未脱离禅学的传统。从某种意义上说来，弘忍倒有点类似于天台宗的慧思。慧思是一个由"北禅"向"南义"过渡的人物，弘忍也是一个由禅学向禅宗过渡的人物。附带指出，在《最上乘论》的末尾，居然还有这样的两句话：

若我诳汝，当来堕十八（层）地狱；（汝）若不信我，世世被虎狼所食！

这简直是太江湖气啦：我要是骗你，就堕十八层地狱；你要是不信我的话，那就永生永世地让老虎和恶狼吃掉你，这算什么"最上乘"呀！

上述情况表明，所谓禅宗"东土五祖"的"法系"，只不过是一种似是而非的编造，并非史实。

谈到禅宗"法系"，还应该顺便提到《楞伽师资记》这部书。在《楞伽师资记》里，也提出了一种所谓的禅宗"法系"，那就是：

求那跋陀罗——菩提达磨——慧可——僧粲——道信——弘忍——神秀（玄赜、老安）——普寂……

《楞伽师资记》的作者，就是上文提到的、王维给他撰写《塔铭》的那个净觉。据说，此人是唐中宗废后韦庶人的弟弟，是弘忍的再传弟子（是玄赜的弟子）。很明显，净觉撰写《楞伽师资记》这部书，并编造出这么一个禅宗"法系"，其用心，完全是为了同以慧能为代表的

"南宗"(实即禅宗)相对抗,而为以神秀为代表的"北宗"(实为禅学)争"正统"地位。完全是一种门户之见,更非信史。

归根结柢,真正的禅宗,毕竟是从慧能开始的。下面,简略叙述慧能和他的思想。

(二) 慧能的简历

慧能(638—713):"姓卢氏,南海新会人①。父讳行瑫,唐武德三年九月,左官新州,终于贬所。母李氏,……贞观十二年二月八日生能。……三岁父丧,葬于宅畔。母守志鞠养。既长,鬻薪供母。年二十有四,闻经有省;往黄梅参礼,五祖器之,付衣法令嗣祖位。时龙朔元年也。南归隐遁一十六年。至仪凤元年正月八日,会印宗法师,诘论玄奥,印宗悟契师旨。是月十五日,普会四众,为师剃发;二月八日,集诸名德,授具足戒。次年春,师辞众归宝林,直至曹溪。……"

这是法海《六祖大师缘起外纪》中关于慧能初期事迹的记载(宋《僧传·慧能传》略同②。慧能死于唐玄宗先天二年(713),七十六岁。

从上述记载中可以看到,慧能的父亲原是作官的,后来被贬,到了岭南,而家境也就从此寒微了。慧能是在贫苦的境遇中生长起来的,直到二十四岁去黄梅以前,一直靠卖柴养母、度日。就慧能本人说来,可算是劳动者出身。

慧能从秘密"得法",到公开传教,中间竟然"隐遁"了十六年③之久,而且差一点丧失了生命。可见当时佛教内部派系斗争

---

① 《坛经》慧能自称:"惠能慈父,本贯范阳。"王维《六祖能禅师碑铭》,也说慧能"本贯范阳人也"。范阳,即今北京市大兴、宛平一带。则慧能原籍,原为河北人;后来,其父贬官到了岭南,生慧能,才成为"南海新会人"。

② 此外,记载慧能事迹的,还有:《六祖大师〈法宝坛经〉略序》(法海撰)、《曹溪大师别传》(失撰人)、《六祖能禅师碑铭》(王维撰)、赐谥大鉴禅师碑》(柳宗元撰)和《大鉴禅师碑》(刘禹锡撰)等等。

③ 关于慧能"得法"之后到"开法"之前的那段"隐遁"时间,其说不一,这里,姑且采用"十六年"说。

的剧烈。而这种斗争的实质，完全是为了争夺封建宗法性质的承继权。尽管弘忍已把“衣钵”传给了由他自己“选定”的继承人——慧能，但并没有因此就制止住了这一斗争。可见，这些整天高喊“生死事大”的“出世高僧”，到头来还是把世俗的权力（尽管给它披上了一件神话的宗教罩衣）看得比“佛性”、“菩提”更为重要得多。而弘忍的“祖师权威”，也只是限于“秘密传法”而已，一遇到继承权的争夺，“祖师”也就失去了任何“权威”，而不能不听任那些“不肖子孙”们激烈地争夺下去。

慧能从唐高宗仪凤元年（676）正式公开出来“传法”，到唐玄宗先天二年（713）死去，中间经过了三十七八年[①]的时间。又过了一百零三年，到了唐宪宗元和十年（815），被追谥为“大鉴禅师”。王维、柳宗元、刘禹锡等人，都曾为慧能撰写过《碑铭》[②]。

《旧唐书·方伎列传·神秀传》附《慧能传》里，还记载武则

---

① 关于慧能的传法时间，有说“四十年”的，有说“四十余年”的。这里，姑且采用“三十八年”说。

② 关于慧能一生的事迹，胡适在其《胡适论学近著》（平装本）第一集卷二《坛经考之一》里，按照《曹溪大师别传》的记载，列出慧能一生的大事如下：

三十四岁，到黄梅山弘忍处得法传衣。

三十四到三十九岁，在广州四会、怀集两县界避难，凡五年。

三十九岁，遇印宗法师，始剃发开发。……

七十六岁死，开法度人三十六年。胡氏还特别指出：“契嵩改三十四传衣为‘二十四传衣’，大概是根据王维的碑文中‘怀宝违邦，销声异域，……如此积十载’之文。又改说法三十六年为三十七年，则因三十九至七十六，应是三十七年。”（见该书页 299）

印顺法师在其《中国禅宗史》第五章（《曹溪慧能大师》）第一节《慧能年代考》里，考证慧能一生的年代是：

贞观十二年（638）	慧能生，一岁。
龙朔元年（661）	去黄梅礼五祖，二十四岁。
龙朔二年（662）起	隐居五年，二十五至二十九岁。
乾封元年（666）	在广州出家，三十岁。
先天二年（713）	慧能入灭，七十六岁。

（见该书页 186—187）

上述两说，颇有出入，姑注及之，以资参考。

天因神秀的推荐而召“请慧能赴都，慧能固辞”不去的事。则出身寒微的慧能，较之其他巧于结纳、专事钻营的教派头子来，终究还是有些不同的。而在佛教各宗的创始者当中，家境贫苦、出身寒微的，也只有慧能一人。历史所以“选中”像慧能这样的人来充当禅宗的创始人，是有其特定的历史意义的。由慧能“这个人”来做禅宗的创始人，这是偶然的；而由慧能“这样的人”来做禅宗的创始人，却具有着一定的历史必然性。原来，其他各宗的创始人，例如智顗、玄奘等等，不仅多是出自高门，而且都是深有学问的“高僧”。这些情况，在社会上已经是司空见惯、“不稀罕”了。禅宗，既是一个“与众不同”的宗派，那末，它的创始者，自然也应该是一个“与众不同”的人。只有这样，才能显示出这个新兴宗派的“不同寻常”和更加“神异”。因此，历史就“选中”了一个像慧能这样既出身寒微而又“胸无点墨”的人来充当禅宗创始人的角色。一个连字都不认识的人，却能大讲“佛法”，这不正好表明他的“来历不凡”吗？这不正是“人人都有佛性”、而且“见性”就能“成佛”的活“标本”吗？所以，由慧能“这样的人”来充当禅宗的创始人，决不是偶然的。作为禅宗一代“祖师”的慧能，出现在中唐时期的历史舞台上，不但这件事的本身就是一种特大的宗教宣传，而且还是一种活生生的宗教“见证”。

（三）慧能的思想　慧能的思想，实际上在他初次与弘忍见面时[①] 的答问中，就已经表达出来了。据《坛经》记载，在慧能初

① 据《坛经》慧能的自述，他是直接从岭南到黄梅拜见弘忍的，而按照不知撰人的《曹溪大师别传》的说法，则是：慧能去到黄梅之前，已到过曹溪，曾为无尽藏尼讲过《涅槃》，还曾去到乐昌县从智远禅师学坐禅。《别传》的意思是在表明：慧能在去黄梅之前，已经修学过佛法，于禅也下过功夫。这样，他到黄梅“得法”，就不显得“突然”了，因为他业已经过了“准备”阶段。其实，《别传》其书，谬误很多，并非信史，它之所云，不足凭信。因为，《别传》之说，是以“凡情”度量“圣智”，其说虽合乎“情”，却不合乎“智”。

到黄梅、第一次和弘忍见面时，曾有如下一段对话：

忍和尚问慧能曰：汝何方人？复求何物？

慧能答曰：弟子是岭南人，不求余物，唯求坐佛。

师责能曰：汝是岭南人，又是獦獠，若堪作佛。

慧能答曰：人即有南北，佛性即无南北；獦獠身与和尚不同，佛性有何差别！

慧能初见弘忍时，穿的可能是岭南土人的服装，所以弘忍就把他看成是岭南土人（“獦獠”[①]，想是当时人们对于岭南土人的一种带有侮辱性的称呼）。

弘忍问得很有势头，慧能答得也不含糊。从上述慧能的答问中可以看到，慧能乃是一个客观唯心主义的“佛性”论者。当然，正式表达慧能思想的，还是他的“得法偈”。根据慧能的及门弟子法海的记录本《坛经》（下称法海本《坛经》）的记载，当时慧能请人帮他写出来的“得法偈”，共有两首：

其一是：

菩提本无树，明镜亦无台，佛姓（性）常青（清）净，何处有尘埃。

其二是：

心是菩提树，身为明镜台，明镜本清净，何处染尘埃。

而在另外三个本子（下详）的《坛经》里，两首偈文，变成一首，就是：

菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。

世所共知的，倒是后面的这首偈文，而法海本的偈文，反而不为

---

① 獦，亦作猲，念葛，兽名。獠，念聊。《说文》：“獦，短喙犬也。”“獠，猎也。”黄山谷《过洞庭青草湖诗》：“行矣勿迟留，蕉林追獦獠。”则这里的“獦獠”，即指野兽，又指猎人。

世人所了解。两偈相较，法海本的第一首偈文[①]，显得更真实一些。因为，“佛性常清净”比起“本来无一物”来，应该说是更加符合慧能思想的实际情况的。这和慧能初次与弘忍见面时的答问联系起来看，就更为清楚。原来，慧能是属于大乘有宗的“佛性”论者，并不是属于大乘空宗的“一切皆空”论者。所以，比较起来，法海本《坛经》的第一偈，更能代表慧能的思想。

慧能的“得法偈”，是针对神秀的偈文提出来的。神秀的偈文是：

身是菩提树，心是明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃。

佛教史上，根据这两首截然不同的偈文，把禅宗分为南、北——“顿”、“渐”的两派。说慧能一派的禅宗，是“南宗”——“顿”派；神秀的一派，则是“北宗”——“渐”派。其实，这种说法，只算对了一半。说慧能的禅宗是“顿”派，这当然是对的；而说神秀的“禅宗”是“渐”派，就不那么确切了。因为，如果说是“禅宗”，那就应该是“顿”派；如果是“渐”派，那就不能算是禅宗。神秀，无论是他的思想和实践，都还是属于传统神学的范围；弘忍之所以不“传法”给神秀，也正表明了这一点。因为，弘忍是一个由禅学向禅宗过渡的人物，要是他“传法”给神秀，那他就完成不了这一“过渡”的历史任务；为了完成这一历史任务，他只能“传法”给慧能，而不能“传法”给神秀。而神秀之所以不能“接法”，正说明他还是禅学中人，而不是禅宗中人。

关于慧能、神秀的“作偈呈心”，印顺法师在其《中国禅宗史》第五章（《曹溪慧能大师》）第二节《从诞生到黄梅得法》里，曾有所评议，兹节录于下，以资参考：

---

① 第二首偈文，显然是衍文，特别是前两句，实际上是重复神秀的话，更显得是多余的了。

神秀与慧能的作偈呈心，是否《坛经》旧有的部分，是值得研究的。……《坛经》是曹溪门下所传的手写秘本，传到荷泽门下手中，《坛经》已有过“南方宗旨”的添糅。荷泽门下，利用其手写的秘传的特性，更增饰而成为“传宗”的依约。从《坛经》这一流传演变来说，《神会语录》（《历代法宝记》是依据《神会语录》的）没有，神会批评神秀门下而也没有说到，这只能说神会及其门下，起初还没有见到《坛经》，不能说那时的《坛经》，还没有作偈的部分。

……所以，呈心，传法，我们没有理由来否认这回事。（页 205—206）

印公一方面认为“神秀与慧能的作偈呈心，是否《坛经》旧有的部分，是值得研究的”，而同时却又结论性地认为：“所以，呈心，传法，我们没有理由来否认这回事。”这也就是说，“呈心、传法”“这回事”，是应该予以“承认”的。

关于在《坛经》里出现“偈颂”体（包括“呈心偈”在内）的文字，印公还说：

……此外，如无相忏悔的“前念后念及今念，念念不被愚迷染”等，也是偈。这可以看出，《坛经》的说者——慧能，在说话中，杂有可以讽诵的偈颂，这对于不识字的禅师，是非常适合的。总之，这类偈文，是没有必要去设想为后起的。（同上书页 207）

这就等于说，《坛经》里的“呈心偈”，是原来就有而并非“后起”（后加）的。

在《中国禅宗史》里，还特别地讲到了：

关于神秀作偈部分，虽说是慧能所说，但由学人记录下来，总不免多少有失原意（一切都是这样，并不限于作偈部分）。然大体说来，敦煌本的叙述，并没有严重诬辱的意味。……

神秀所作偈，与神秀思想是吻合的。……（页 207—209）

同样的，慧能所作偈，也是与慧能思想吻合的。慧能与神秀的“呈心偈”，乃是“南能”、“北秀”以及顿、渐两派所由区分的根据；而慧能的“呈心偈”（得法偈），更是慧能所以能够“继祖位”、创禅宗的前提。所以，对于慧能、神秀俩人的“呈心偈”，是决不能轻易否认和等闲视之的。

说到弘忍“传法”给慧能，还有一个与此事有关的传说，也就顺便在这里提一下。这就是，据传说，弘忍半夜三更地悄悄向慧能“传法”时，还给慧能念诵了一遍《金刚经》。这一传说，被人们看成是禅宗史上的一大“变化”。因为，据说从达磨到道信，“传法”时都是连带传授《楞伽经》的，到了弘忍，却把传授《楞伽经》改变成了传授《金刚经》，这不是一个很大的“变化”吗？其实，这一传说的可靠性，是值得怀疑的。从思想体系来说，禅宗思想同《楞伽》思想倒是更接近一些，因为它们都是属于“真如缘起”论的大乘有宗。而且，从弘忍打算在“堂前……廊下画‘楞伽变’”一事看来，弘忍也是很重视《楞伽》的。而属于大乘空宗的《金刚经》，和禅宗却是两个不同的思想体系。况且，禅宗既然标榜是“教外别传”，那末，“传法”时何必还要念诵经教呢？其实，无论是达磨等人“传法”时的并授《楞伽》，还是弘忍“传法”时的并授《金刚》，都不过是后来的禅宗中人的附会之说，并不能把它们当做真有其事的史实看待。

现在，回到慧能的“得法偈”上来。

神秀的偈意，很有点以“指”为“月”、得“筌”忘“鱼”的味道，仍然在“门外”兜圈子。所以弘忍对他不予“印可”。而慧能的偈意，确是把握住了“直指人心，见性成佛”的“机要”，显示出他确已“升堂入室”，确已达到了一代宗师所应具有的“悟境”。所以，他就从弘忍那里取得了“继承权”，从而开创了在中

国佛教史上别开生面的禅宗。还应指出，所谓弘忍“传法”给慧能，无非是说，弘忍把一种可以“开山”传教的权利，传给了慧能，至于“法”的本身，那慧能只是得之于自我，并非得之于弘忍。慧能的“得法偈”，是慧能思想的概括，一部共逾万字的《坛经》，便是从这一偈意中演绎出来的。下面，就根据法海本《坛经》（所有引文，不另注出处），对慧能的思想略作剖析。

说通及心通，如日至虚空，惟传顿教法，出世破邪宗。

这是《坛经》的开宗明义，也是慧能的自我“亮相”。表示他慧能的“出世”就是专门为了“破邪宗”而“传顿教法”来的。“说通及心通”，出自（刘）宋译《楞伽》。原话是“宗及说通相，……”①“说通”的“说”，指的是用以“度人”的教法；“心通”的“心”（《楞伽》称之为“宗”），指的是“自证”的“真如佛性”。这句话的意思是，我“心”、“说”（“宗”、“教”）兼“通”的慧能，如日行空，自在无碍。

我于忍和尚处，一闻言下大悟，顿见真如本性。……今学者顿悟菩提，令自本性顿悟。……

三世诸佛，十二部经，亦在人性中本自具有。……内外明彻，识自本心，若识本心，即是解脱。

这段话表明，慧能的世界观是客观唯心论，认识论是先验论。同时，慧能又是一个僧侣主义者，他所反复宣扬的，就是他“于忍和尚处，一闻言下大悟”的“真如本性”，出世“解脱”。至于思维同存在、精神同自然界的关系问题，慧能直接谈到的不多。不过，他毕竟不可能完全回避这个问题。他说：

---

① 这句话的译文，各本《楞伽》互不相同：宋译《楞伽》的译文是：“宗及说通相，缘自与教法，若见善分别，不随诸觉想。”（北）魏译《楞伽》的译文是：“建立内证法，及说法相名，若能善分别，不随他教相。”唐译本则是：“宗趣与言说，自证及教法，若能善知见，不随他妄解。”

……故知一切万法，尽在自身心中，何不从于自心顿现真如本性。

"尽在自身心中"的"一切万法"，自然包括主、客观世界的一切现象在内。这也就是说，客观的物质世界，都是由"心"派生的，都是"心中物"。为什么会是这样呢？

……如是一切法，尽在自性。自性常清净。日月常明，只为云覆盖，上明下暗，不能了见日月星辰，忽遇惠风吹散，卷尽云雾，万象参罗，一时皆现。世人性净，犹如清天。……妄念浮云盖覆自性，不能明，遇善知识开真法，吹却迷妄，内外名（明）彻，于自性中，万法皆见，一切法在自性，名为清净法身。

人性本净。……真如是念之体，念是真如之用。

从一些表面字句看来，慧能好像真的是一个主观唯心论者，其实，并不是这么一回事。因为，慧能在这里所表达的，完全是"真如缘起"论思想。慧能认为，"性本清净"的"真如法性"，由于为"妄念浮云"所"盖覆"，便"随缘"而生起包括主、客观世界在内的"一切万法"。这是标准的"真如缘起"论的客观唯心主义思想。原来，慧能所讲的"自心"、"自身心"等等，看似主体现象的"妄心"，其实都是以"真如佛性"为"体性"的；而"真如佛性"，是无所不在的。它是宇宙实体，世界本原。

正因为慧能的思想是以"佛性"论——"真如缘起"论为核心的客观唯心论，所以才有可能导致后期禅宗的泛神论思想。

由于慧能认为，实即"真如佛性"的"心"是"人及非人"、"一切万法"的"本体"，所以，在他看来，此岸和"彼岸"、"众生"和"佛陀"之间，并没有多大的差别，更没有难以逾越的鸿沟，只不过在于"迷"、"悟"甚至"一念"之间。慧能说：

悟即元无差别，不悟即长劫轮回。……自性迷，佛即众

生；自性悟，众生即佛。……前念迷即凡，后念悟即佛。……迷来经累劫，悟则刹那间。

这正是禅宗之所以是“顿教”的原因。慧能把由此岸到“彼岸”、由“凡”夫到“佛”位的距离，缩短到了“一念”之间，正因为如此，慧能才能够成为禅宗的“开山祖”。

这里，还应提到慧能对于“禅”的见解：

何名坐禅？此法门中，一切无碍，外于一切境界上念不去，为坐；见本性不乱为禅。

何名为禅定？外离相曰禅，内不乱曰定。……外离相即禅，内不乱即定。外禅内定，故名禅定。

慧能对于“坐禅”和“禅定”的解释，完全与传统的含义不同。这也正反映出禅宗与禅学不同。慧能还说：

法无顿、渐，人有利、钝。迷即渐劝，悟即顿修。

（但）顿、渐皆立无念为宗、无相为体、无住无（按：此“无”字当系衍文）为本。……无者何事？无者，离二相诸尘劳。

所谓“无”，也就是去掉“盖覆”真如“自性”的、计较有无“二相”的“妄念”、“尘劳”。那末，什么又是“无念”、“无相”、“无住”呢？

无相者，于相而离相；无念者，于念而不念；无住者，为人本性，念念不住。……

还特别强调了“无念”的意义：

无念法者，见一切法，不著一切法；遍一切处，不著一切处。常净自性，……来去自由。……悟无念法者，万法尽通；悟无念法者，见诸佛境界；无悟念顿法者，至佛地位。

把“无念法”提高到了通往“彼岸”世界的至关重要的地位。若能如此，“即烦恼是菩提”，慧从中发，大破遇迷。

一灯能除千年暗，一智能灭万年愚。

这里所谓的“一智”，不是后天的，不是从实践中来的，而是先天

的，是“自性本有”的。慧能的那种先验主义的认识论，在这里更加清楚地反映出来了。慧能还对“见性成佛”，作了如下的概括：

心开何物？开佛知见。佛犹觉也，分为四门：开觉知见，示觉知见，悟觉知见，入觉知见，开、示、悟、入，……即觉知见。见自本性，即得出世。

“见性”既能“成佛”，自然“即得出世”。既然一切都不离“真如佛性”，那末，出家、在家，自然也就没有多少差别了。

若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心恶之人；在家若修行，如东方人修善。

只要“修行”，并不在乎出家、在家。在这里，慧能已经为那些“吃得饱饱的，睡得香香的，过得好好的”而又要假冒伪善的地主、官僚老爷们，准备好了品色俱全、“价廉物美”的“圣洁的外衣”和“灵光圈”。一旦需要，就披、戴到他们的身上。无怪乎禅宗一经问世，就那样地大受封建士大夫们的喜爱和欢迎！

淫性本是清净因，除却淫无净法身！性中但自离五欲，见性刹那即是真。

这是慧能作为最后“遗嘱”留给门徒的“教导”。这不但是在抹杀“染”、“净”界限，而且简直是在“诲淫”！

上述的一切，僧侣主义的气味更加浓于哲学思想。下面，再对慧能的“三科”、“三十六对”，略加剖析。

根据《坛经》的记载，慧能曾经召集法海、志诚（此人原是神秀弟子）、法达、智常、志通、志彻、志道、法珍、法如、神会等“十弟子”①，对他们说：

---

① 《中国禅宗史》：“《坛经》‘十弟子’，只是晚年随侍在侧的，而且是曹溪法泉寺的弟子。依《传灯录》（卷五），志诚、法达、智常、神会、志彻，都是外来的。惟‘韶州法海’，‘广州志道’，是岭南人，一直在广韶一带行化。……”（页228）印公此说，可供参考。

汝等不同余人，吾灭度后，汝各为一方头，吾教汝说法不失本宗，举（三）科法门，动三十六对。……若人问法，出语尽双，皆取法对，来去相因。……三科法门者，蕴、界、入。蕴是五蕴，界是十八界，（入）是十二入。……法性起六识。……自性含万法，名含藏识。思量即转识。……

居然也讲到了八识。不过他对八识的解释，与唯识宗的解释完全不同：前“六识”，都是从“法性”生“起”的；“自性含万法”，是第八“含藏识”；以“思量”解释第七识，倒是与唯识宗的解释相合，可是他又但以第七识为“转识”，则又是他的特殊见解了。所谓“三十六对”，又分三类，即：

外境无情对。有五：

天与地对，日与月对，暗与明对，阴与阳对，水与火对。

这“五对”都是属于自然现象，所以叫做“外境无情对”。佛教把动物以外的自然现象统称之为“无情”。在这里，“外境”和“无情”，完全是同义语。

语言、法相对。有十二：

有为、无为对，有色、无色对，有相、无相对，有漏、无漏对，色与空对，动与静对，清与浊对，凡与圣对，僧与俗对，老与少对[①]，长与短对，高与下对。

这“十二对”中，“长短”、“高下”等等，是属于一般“语言”（概念）的；“有为无为”、“有漏无漏”等等，是属于佛教“法相”的。所以，它们被称之为“语言、法相对”。顺便说说，慧能在这里把泛称的“语言”，当作特定的抽象概念来使用，是很不确切的。

自性居（按：居，是衍文）起用对。有十九：

---

① 此下原文还有“大大与少少对”，当是衍文，否则，就成“十三对”了。

邪与正对，痴与惠（慧）对，愚与智对，乱与定对，戒与非对，直与曲对，实与虚对，峰与平对，烦恼与菩提对，慈与害对，喜与瞋对，舍与悭对，进与退对，生与灭对，常与无常对，法身与色身对，化身与报身对，体与用对，性与相——有情、无情对。

这“十九对”，都是真如“自性”所“起”的作“用”，所以叫做“自性起用对”。

在具体地列出上述的“三十六对”之后说：

此三十六对，解、用通一切经，出、入即离二边。

可见，慧能把“三十六对”看得非常重要。“三十六对”的内容如何，姑且不去谈它，只须指出：慧能能够看到事物的对立，并且基于这种对立而提出了“三十六对”逻辑范畴（虽然其中有些是不怎么合乎逻辑的），而且还告诉他的弟子们：“若人问法，出语尽双，皆取法对。”不要只讲一面而丢掉另一面。这就表明，在慧能的思想体系里，也还含有一定的辩证法的成分。当然，也须看到，在“三十六对”里，有一些是反映客观事物对立统一关系的，但是，更多的却是属于主观概念（而且，多半都是僧侣主义的臆念）。所以，归根结柢，在这些辩证法成分里，仍然充满了唯心主义的东西①。

（四）关于《坛经》　慧能的及门弟子法海，曾经说过这样一段话：

大师住曹溪山（及）韶、广二州行化四十余年，若论门人，僧之与俗三五千人说不尽，若论宗旨，传授《坛经》以

① 关于《坛经》里的“三十六对”的文字，日本的某些学者认为是后人加进《坛经》的。从思想上说来慧能是一个唯心主义的形而上学者，在他的头脑里，会有诸如“三十六对”这类含有辩证法的思想，确是值得怀疑的。说这些文字是后加的，当非无据之谈。

为依约，若不得《坛经》，即无禀受。……无《坛经》禀承，非南宗弟子也。

慧能“行化”三十七八年，只留下一部由别人记录的、只有一万二千来字（去掉水分，可能只有几千字）的《坛经》。这个事实表明，慧能——这个非知识分子出身的禅宗创始者，既不同于他以前的那些大事“著书立说”的其他各宗的创始人，也不同于他以后的那些大搞《语录》文字禅的各派禅僧，他确实表现出了一个“不立文字”、“教外别传”的禅宗“祖师”的特色。正因为如此，《坛经》也就具有着特殊的重要性。法海所谓若“无《坛经》禀承”，即“非南宗弟子”的话，虽然带有浓厚的宗派气味，但它确也表明了，对于禅宗说来，《坛经》是多么的重要。

说到《坛经》，不得不提到胡适。胡适一口咬定《坛经》是神会的作品。他在《坛经考之二》里说：“我们‘假定’此经作于天宝年间神会在东京（洛阳）最活动的时代，……约当西历745年。”又说：“此经‘大概’是神会做的，……他自己不便出名，只好假托一个已死了的同学法海；……”①。左一个“假定”，右一个“大概”，只有“大胆怀疑”，却无“小心求证”（他在《神会传》里，倒是“求证”了，但那种“求证”，同样是荒唐的）。尽管他“考”出了“西历745年”这个具体年代，但仍不过是一个大“约”而已。

最初，《坛经》只有一个本子，就是法海当时的记录本，也就是后来的《敦煌写本》。书名长达三十二个字，叫做《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经》，一卷，不分品目、章节②。文字比较朴质（而且还有不少错别字）。

---

① 见《胡适论学近著》（平装本）第一集（卷二），页318。

② 后来，由日本学者铃木贞太郎进行校订，分为五十七节。收入《大正藏》时，尚未分节段。

但由于它是慧能当时的“说法”记录，所以不妨把它当做《慧能实录》来看待①。

后来，又陆续出现了三个本子：

其一，是唐僧惠昕的改编本，书名《六祖坛经》，分“上、下卷”，共“十一门”②，五十七节，约一万四千来字，比法海本的字数约多十分之一以上。最早的有宋刻本。惠昕在《六祖坛经序》里说：“古本文繁，披览之徒，初忻后厌。”③ 表明他之所以改编《坛经》，是因为“古本”《坛经》文字繁芜，令人看了生厌。但是，他的改编，却并不是“删繁就简”，文字反而比“古本”《坛经》增多了。可见，惠昕在改编《坛经》时，已经搞了一些画蛇添足、贩运私货的勾当。惠昕的身世不详。但从他的改编本《坛经》第五十五节里，不仅提到了王维为慧能撰碑的事，而且还提到了唐宪宗元和十一年（816）④ 追谥慧能为“大鉴禅师”以及刘禹锡也为慧能撰碑的事看来，则惠昕这个本子，至少是在慧能死了一百多年之后才出现的；而且，惠昕称原来的《坛经》为“古本”，可见他的时代是相当晚的⑤。

其二，是未署编撰人的《六祖大师法宝坛经曹溪原本》，一卷，十品，两万余字，差不多比法海本的字数多了一倍。有明代成化年间的“重刻”本。这个自称是“曹溪原本”的《坛经》本子，其实是更为晚出、而且是对《坛经》作了更多篡改的本子。北宋郎

---

① 关于法海本——敦煌写本《坛经》的详细情况，可以参阅拙著《坛经校释》一书。

② （南宋晁公武的）《郡斋读书志》和（元代马端临的）《文献通考》记载为“三卷，十六门”。这个本子，后来可能曾有所增添。

③ 见《普慧大藏经》四种《坛经》汇编本《六祖坛经》页一。

④ 柳宗元、刘禹锡《大鉴禅师碑》，都说追谥慧能是在元和十年（815）。

⑤《郡斋读书志》（《文献通考》因之）明确记载，该本《坛经》为“唐僧惠昕撰”。则惠昕其人，当为唐人。而胡适（和日本铃大拙）却认为，惠昕为宋初人，其《坛经》为“北宋本”。今仍依《郡斋读书志》。

简，在他的《六祖坛经序》里，说过这样的一段话：

……然六祖之说，余素敬之，患其为俗所增损，而文字鄙里繁杂，殆不可考。会沙门契嵩作《坛经赞》（按：即《六祖大师法宝坛经赞》），因谓嵩师曰：若能正之，吾为出财模印，以广其传。更二载，嵩果得曹溪古本，校之，勒成三卷。璨然皆六祖之言，不复谬妄。乃命工镂板，以集其胜事。（见《普慧大藏经》四种《坛经》汇编本）

这篇《序》作于宋仁宗至和三年（1056），三月十九日。则比惠昕本又晚了许多年。郎简认为“文字鄙里繁杂”的“六祖之说”，很可能指的就是法海本《坛经》。在郎简的怂恿下，契嵩花费了两年时间，对《坛经》进行了更大的篡改，然后诡称他“得”到了“曹溪古本”《坛经》，并把它提供给了郎简。所以，这个被称为“曹溪原本”的《坛经》，不妨认为它就是契嵩的改编本。契嵩作伪，不敢署名，而题为《曹溪原本》（或《曹溪古本》），以自欺欺人。郎简吹嘘这个本子“璨然皆六祖之言，不复谬妄”。其实恰恰相反，它实在是“晦然多非六祖之言，殊多谬妄”啊！

其三，是元世祖至元末年，僧人宗宝的改编本，题为《六祖大师法宝坛经》，也是一卷、十品，文字也比法海本多一倍左右。宗宝在他改编《坛经》的《跋》里说：

……余初入道，有感于斯，续见（《坛经》）三本不同，互有得失，其板亦已漫灭，因取其本校雠，讹者正之，略者详之，复增入弟子请益机缘，庶几学者得尽曹溪之旨（同上书卷末）

这篇《跋》作于元世祖至元二十八年（1291）的夏天。距“曹溪原本”，又晚了二百多年；距慧能死（唐玄宗先天二年，713），则已经晚了五百八十来年。他所“详”、“增”的，当然只能是宗宝自己硬塞进《坛经》的私货。

四本[1] 相较，还是法海本更接近于真实一些。当然，在法海本里，也有明显伪造的东西。例如，在第四十九节里，慧能“预言”他死后“二十余年”，“有人出来，不惜身命”，刊“定佛教是非，竖立宗旨”。这显然是神会一派的人，为了吹捧神会，在后来塞进《坛经》的[2]。此外，还有其他一些类似的东西[3]。但总的说来，法海本《坛经》终究还是比较更近乎史实一些。其后三本（特别是后两本），则都有很多的篡改，有些，简直可以说是改得“面目全非”了。现就一些较为重要的内容，作一简略的对照，以便从中看出它们之间的差别。

（1）关于“得法偈”

法海本：

菩提本无树，明镜亦无台，佛性常清净，何处有尘埃。

另三本：

菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。

关于这两首偈文的是非、真伪，上文已经讲过，这里不再重复。

（2）关于惠顺（惠明）追赶慧能和慧能为惠顺说法。

法海本：

……唯有一僧，姓陈，名惠顺，先是三品将军，性行粗恶，直至岭上，来趁犯着。惠能即还法衣，又不肯取，“我故

---

① 某些日本学者，把自有《坛经》以来的各种不同的写本、版本，都看做是一些独立的《坛经》本子，以致《坛经》本子，竟有近二十种之多。其实，真正不同的《坛经》本子，就是上述的四种，其余的，都不过是一些不同的写本、版本罢了。

② 据宋《僧传》卷八《神会传》记载，开元年间，神会“续于洛阳大行禅法，声彩发挥。先是，两京之间，皆宗神秀。……从见会明心，六祖之风荡其渐修之道矣。……致普寂之门，盈而后虚！……会之敷演，显发能祖之宗风，使秀之门寂寞矣”。神会之徒，就把这些发生在慧能死后的、而且被夸大了的情况，变成为慧能的“预言”，塞进《坛经》，以美化神会。

③ 关于《坛经》里都有哪些内容是为后人增加进去的，可以参阅拙著《坛经校释》一书。

远来求法，不要其衣。”能于岭上便传法惠顺。惠顺得闻，言下心开。能使惠顺即却向北化人来。

这是说，武将出身的惠顺，先于众人追上了慧能之后，慧能主动地要把“法衣”交给惠顺；惠顺则表示，他之所以“远来”追赶惠能，乃是为了“求法”，而并“不要”他的“法衣”。于是，慧能就“传法”给惠顺。然后，又叫惠顺往回走，以便拦截并劝导后面来追赶他的人们。这里，虽然只是说“能于岭上便传法（给）惠顺”，而并没有说明“传法”的具体内容，但可以想见，它不外乎就是慧能后来在《坛经》里所讲的那些东西。那末，其余三本《坛经》，对于这件事又是怎样说的呢？

惠昕本，除了把“惠顺”改名为“惠明”，“三品”降为“四品”外，其余叙述，全同法海本。只是在夹注中增加了：“祖谓明曰：‘不思善，不思恶，正与么时，如何是上座本来面目？’明大悟。”这些话，显然是后来加进去的。

其余二本：

> ……一僧俗姓陈，名惠明，先是四品将军，性行粗造，极意参寻，趁及惠能。惠能掷下衣钵于石上云：“此衣表信，可力争耶？”能隐草莽中。惠明至，提掇不动，乃唤云：“行者！我为法来，不为衣来。”惠能遂出，坐盘石上。惠明作礼云：“望行者为我说法。”惠能云：“汝既为法而来，可屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说。”良久，惠能云：“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目！”惠明言下大悟。……明曰：“惠明虽在黄梅，实未省自己面目，今蒙指示，如人饮水，冷暖自知。”……

不但也给惠顺改了名字，而且也给他降了一级。前面既然说惠明已经赶上了慧能（“趁及惠能”），后面却又说“能隐草莽中”。既然已经被人赶上了，还来得及“隐”藏吗？这虽然是些小事，但

也可以从中看出这两个本子“记载”的自相矛盾。这里，须要着重指出的，有两点：其一，法海本（还有惠昕本）说，惠顺赶上慧能后，慧能主动地要把“法衣”交给惠顺；而另两个本子，却说成是，当惠明“趁及惠能”的时候，“惠能掷下衣钵于石上”（这里，除“法衣”外，还有了“钵”）；而当武将出身的惠明要去抢此“衣钵”时，却竟然“提掇不动”。这分明是宗宝等人在伪造神话，故弄玄虚。其二，也是最重要的一点，慧能居然对惠明说：“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目！”这又是宗宝等人在明目张胆地伪造历史！稍为了解一点禅宗史的人都知道，所谓“那个是明上座本来面目”这类的话，乃是出现了所谓“话头禅”（也叫“看话禅”）以后才有的诳禅行话。慧能当时还不会有这种语言。从法海本的通篇《坛经》看来，慧能总还是用正常的语言，从正面来阐述他的思想、见解，还远没有陷入那种打“机锋”、参“话头”等等反理性的荒唐地步。宗宝等人不顾历史事实，把在慧能以后才出现的东西，硬往慧能嘴里塞，实在是一种荒谬的作法。宗宝等人还说，惠明在听了那么一句莫名其妙的混话之后，便“言下大悟”，自然也是一种瞎扯。至于惠明说什么“如人饮水，冷暖自知”，其实也不过是一种“后话”罢了。

（3）关于“往生西方净土”。

法海本：

使君（按：指韦璩）礼拜又问：弟子见僧道俗常念阿弥大（陀）佛，愿往生西方，请和尚说，得生彼否？望为破疑。

大师言：使君听，惠能与说。世尊在舍卫国，说西方引化，经文分明，去此不远。……迷人念佛生彼，悟者自净其心。所以佛言，随其心净，则佛土净。使君，东方但净心无罪，西方心不净有愆。迷人愿生东方、西（方）者，所在处并皆一种。心但无不净，西方去此不远；心起不净之心，念

佛往生难到。……但行真心，到如弹指！使君，但行十善，何须更愿往生？不断十恶之心，何佛即来迎请；若悟无生顿法，见西方只在刹那！不悟顿教大乘，念佛往生路遥，如何得达？佛是自性作，莫向身求。自性迷，佛即众生；自性悟，众生即佛。……内外明彻，不异西方；不作此修，如何到彼座下？

很明显，慧能在这里反复强调的，是“自净其心”，是“随其心净，则佛土净”；是“悟顿教大乘”，是“自性作佛”，等等。能够这样，则“见西方只在刹那”，“弹指”即“到”；否则，就“路遥”，“难到”。对于“西方”本身，则“经文分明，去此不远”，并未持完全否定的态度。可是，在另外三个本子里，却变成了：

……东方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何国！……

这是从“东方但净心无罪，西方心不净有愆”的两句话中演绎出来的，完全变成了根本否定“净土”思想的东西。慧能既然一开头就肯定了“世尊在舍卫国，说西方引化，经文分明”，他当然不会对“往生西方”持完全否定的态度。从慧能思想本身来说，他虽然是禅宗的“奠基”人，极力提倡“见性成佛”的“顿教法门”，但对于经教，还是持尊重态度的。在《坛经》里，他也经常引用一些经文来“证明”自己的见解，他还远远没有发展到公然背弃佛经教义的地步。所以，其余三本的那种完全否定“往生西方”的说法，也只不过是以后的一些禅僧们的思想，而不是慧能的思想。

(4) 关于世、出世间。

法海本：

法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。

另三本：

佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，恰如求兔角！

两相对照，前者只是说不要离开世间去求“出世间”；后者则说只能即世间而求“出世间”。那种“即世”的思想，显得更为强烈。

(5) 关于“学道人”。

法海本：

学道之人能自观，即与悟人同一例，大师令传此顿教，愿学之人同一体。

另三本：

学道常于自性观，即与诸佛同一类，吾祖惟传此顿法，普愿见性同一体。

两偈相较，即可看出后者的篡改。

此外，还有不少不同的地方，不再一一例举了。上面这些，都还是法海本有的，只是另外三本进行了篡改。除此以外，还有法海本没有的，而另外的三个本子却给增加了许多。例如：

(1)“……至‘应无所往而生其心’，惠能言下大悟：一切万法，不离自性。遂启祖言：‘何期自性本自清净，何期自性本不生灭，何期自性本自具足，何期自性本无动摇，何期自性能生万法。’祖知悟本性，谓惠能曰：‘……逢怀则止，遇会则藏。’”

特别是末尾的两句“谶语”，显然是杜撰的。

(2)“……值印宗法师讲《涅槃经》，时有风吹幡动。一僧曰风动，一僧曰幡动，议论不已。惠能进曰：不是风动，不是幡动，仁者心动（惠昕本作“人心自动”）。一众骇然（惠昕本作“印宗闻之竦然”）。”

这个世所共知的“故事”，宋《僧传·慧能传》里提到了，但也只有“就南海印宗法师《涅槃》盛集，论风幡之语”这么一句话。要说慧能有这种思想，当然是不成问题的，但是这个“故事”，却是法海本《坛经》里所没有的。而且，在王维《六祖能禅师碑铭》里，

讲到了“南海有印宗法师，讲《涅槃经》，禅师听于座下，因问大义，质以真乘，既不能酬，翻从请益。……”也并没有提到“风幡”这个“故事”。可见这个“故事”也是晚出的。

(3)“汝今名法达，勤诵未休歇。……心迷《法华》转，心悟转《法华》，诵经久不明，与义作雠家。……经诵三千部，曹溪一句亡。……”①

法海本《坛经》里，有法达见慧能、并由慧能给法达讲解《法华》大意的事，但却没有这些偈文。

以下四项，则法海、惠昕两本都没有：

(4)“卧轮有伎俩，能断百思想，对境心不起，菩提日日长。”

“惠能没伎俩，不断百思想，对境心数起，菩提作么长！”

这后一偈的思想，也很像是以后的某些禅僧们的货色。

(5)“生来坐不卧，死去卧不坐，一具臭骨头，何为立功课。”

这一偈文，同“惠能没伎俩”一偈有着类似的情况。

(6)“心平何劳持戒，行直何用修禅，恩则孝养父母，义则上下相怜，让则尊卑和睦，忍则众恶莫喧！……苦口的是良药，逆耳必是忠言。……”

这种一方面否定禅戒、另一方面又极力宣扬封建伦理道德的货色，分明是那些“儒化”了的禅僧们的东西。

(7)“兀兀不修善，腾腾不造恶，寂寂断见闻，荡荡心无著。”

这倒有点像是“方广道人”之流的思想。

此外，还有不少的东西，另三个（或两个）本里有，而法海

① 惠昕本文字稍异，另两本全同引文。

（和惠昕）本里却没有，也都不再多所列举了①。

我们之所以不厌其烦地引述这些东西，主要是因为，这些东西，多为人们所共知，而且还都把它们当作慧能的东西来看待。现在举出上述这些，指出它们的可疑处，以便对它们作进一步的考察和研究。就另外三个本子说来，惠昕本开始对《坛经》有所篡改，但与法海本还比较地接近一些。《曹溪原本》和宗宝本，基本相同，与法海本对照起来，可以看出这两个本子对《坛经》都作了更多的篡改；特别是《曹溪原本》，其实它远非《原本》，而是比惠昕本还要晚出，成了宗宝改编《坛经》的蓝本。而宗宝本《坛经》，由于文字比较通畅，内容上后期禅宗的东西也更多一些，因而它几乎成了《坛经》唯一的流通本。宗宝在他“改编”《坛经》的《跋》里说，他之所以“改编”《坛经》，乃是为了让“学者得尽曹溪之旨”。而实际上，由于他的恣意篡改，擅为“增”、“详”，反而严重地搞乱了“曹溪之旨”。由于他们的作伪，使得慧能的思想，在许多问题上弄得是非混淆、真假难辨了。

附带提到，明清之际的王起隆，在他《重锓〈曹溪原本法宝坛经〉缘起》里，也曾从传统佛教的立场，指出宗宝本《坛经》“窜易颠倒，增减删改，大背谬于原本”。斥责宗宝“其胆甚狂，其目甚眯”，表示要“鸣鼓而攻之”！并从佛教教义上，指出了宗宝本许多篡改的地方②。但王氏据以指斥宗宝的，却是《曹溪原本》；而宗宝也正是依据这个本子以“改编”《坛经》的。所以，就对待《坛经》的态度说来，王氏与宗宝，实际上相差无几③。

关于《坛经》，《中国禅宗史》第六章〈坛经〉之成立及其演

---

① 关于四本《坛经》的相互不同，可以参阅拙著《坛经对勘》一书。

② 详见《普慧大藏经》四种《坛经》汇编本。

③ 某些日本学者（如宇井伯寿等），曾对《坛经》进行过详细的校勘与考证，并且写出了专著。有志于研究《坛经》者，可以参阅这些著作。

变中，也有相当详细的论述，兹节录几段，以资参考：

首先，在第一节《坛经的主体部分》里写道：

《坛经》为慧能大师所说，弟子法海集记，这是《坛经》自身所表明的。过去，以明藏本《坛经》为唯一的《坛经》。到了近代，敦煌写本（斯坦因五四七五号，编入《大正藏》卷四八）发见了，日本兴圣寺本，大乘寺本等出版了，《坛经》的研究，进入了一新的阶段。一般以敦煌本为现存各本中最古的本子。《坛经》（以敦煌本来说）是否慧能所说呢？胡适（民国十九年，1930）出版《神会和尚遗集》，以敦煌本为最古本，主要为神会（少部分为门下）所作。宇井伯寿（1935）《第二禅宗史研究》，立场比较传统，除去《坛经》中的一部分，其余为慧能所说。关口真大（1964）《禅宗思想史》，对宇井伯寿那种办法，不表同意，另从传说中的《金刚经口诀》，去研究慧能的思想，而以《坛经》为代表神会的思想。柳田圣山（1967）《初期禅宗史书之研究》，以为"无相戒"，"般若三昧"，"七佛二十九祖"，是牛头六祖慧忠所说，鹤林法海所记的。神会晚年，把他引入自宗，由门下完成，约成立于《曹溪别传》及《宝林传》之间（781—801）。……（页237—238）

接着，在第二节《敦煌本坛经的成立》中又说：

慧能大梵寺，"说摩诃般若波罗蜜法，授无相戒"。传说由弟子法海记录，为《坛经》的的主体部分。这在慧能生前，应该已经成立了。等到慧能入灭，于是慧能平日接引弟子的机缘，临终前后的情形，有弟子集录出来，附编于被称为《坛经》的大梵寺说法部分之后，也就泛称为《坛经》。这才完成了《坛经》的原型，可称为《曹溪原本》。

以现存《坛经》本来说，敦煌本最古。但敦煌本已不是《坛经》原型，而有过补充、修改，这是古人所曾经明白说到的。

……《坛经》是先后集成的，并有过修改与补充，但《坛经》代表了慧能南宗顿禅，一向是大家（禅者）所同意的。到近代，才有神会或神会门下造《坛经》的见解。……（同上书页 246—247）

按照印公此说，就铃木校订的法海本《坛经》而言，前三十三节，为“大梵寺说法”部分，亦即《坛经》的“主体部分”，也就是慧能当时的“说法实录”；而自第三十四节以下的二十四节，为“附编”部分，也就是慧能死后、由他的弟子们编入《坛经》的部分。同时印公还指出：“但《坛经》代表了慧能南宗顿禅”，这一向是为大家所公认的；只是到了近代，方才有人认为《坛经》为“神会或神会门下”所编“造”的。持这种“见解”的，除了某些日本学者外，就是我国的胡适。

关于《坛经》的演变，书中一则说：

《坛经》的一再增改，或是一段一段的，或是插几句进去。好在禅师们是不重文字的，虽一再的添糅补充，却没有注意到文字的统一性，所以有文意重复，文义不衔接，文笔前后不一致的现象。……（同上书页 270）

再则说：

……此后，流传中的《坛经》，不断的改编，不断的刊行，变化是非常之多的。（同上书页 272）

“此后……《坛经》”，“变化是非常之多的”。只要检阅一下后三本（特别是后两本）《坛经》的内容，就会知道这一论断是完全“言之有据”的。

3、慧能以后的禅宗

慧能，只是“开创”了禅宗，不仅在他生前，就是直到他死后的相当一段时间里，禅宗的传播范围，一直是在南方（因而被称为“南宗”）。这从下表中可以清楚地看出来：

慧能及其弟子们的弘化地区①

人　名	出　生　地	弘化地区	备　考
慧能(638—713)	新州始兴(今广东始兴)	韶州(今广东曲江)	
怀让(677—744)	金州(今陕西安康)	南岳(今湖南)	慧能及门弟子
行思(？—740)	吉州安城(今江西吉安)	吉州庐陵(今江西吉水)	慧能及门弟子
道一(709—788)	汉州什邡(今四川什邡)	抚州临川(今江西临川)	怀让弟子
希迁(700—790)	端州高要(今广东高要)	南岳(今湖南)	行思弟子
怀海(720—814)	福州长乐(今福建长乐)	洪州(今江西南昌)	道一弟子
道悟(748—807)	婺州东阳(今浙江东阳)	荆州(今湖北江陵)	希迁弟子
惟俨(751—834)	绛州(今山西新绛)	澧州药山(今湖南)	希迁弟子
希运(生卒年不详)	闽(今福建闽侯)	洪州(今江西南昌)	怀海弟子
△灵祐②(771—853)	福州长溪(今福建霞浦)	潭州沩山(今湖南宁湘)	怀海弟子。"沩仰宗"开创人之一。
崇信(生卒年不详)	渚宫(今湖北江陵)	澧州龙潭(今湖南)	道悟弟子
昙晟(782—841)	钟陵建昌(今江西南城)	潭州云岩(今湖南)	惟俨弟子
△义玄(？—867)	曹州南华(今山东曹县)	镇州(今河北正定)	希运弟子。"临济宗"开创人。
△慧寂(807—883)	韶州怀化(今广东番禺)	袁州仰山(今江西宜春)	灵祐弟子。"沩仰宗"开创人之一。
宣鉴(782—865)	剑南(今四川)	澧阳德山(今湖南)	崇信弟子。
△良价(807—869)	会稽(今浙江绍兴)	筠州洞山(今江西高安)	昙晟弟子。"曹洞宗"开创人之一。
义存(822—908)	泉州南安(今福建南安)	福州雪峰(今福建闽侯)	宣鉴弟子
△本寂(840—901)	泉州莆田(今福建莆田)	抚州曹山(今江西临川)	良价弟子。"曹洞宗"开创人之一。

① 此表资料，见于印顺、妙钦合著的《中国佛教史略八，南北东西与中华》。

② 名字前有△者，系禅宗"五家"的开创者。

人　名	出 生 地	弘化地区	备　考
师备(835—908)	福州闽县(今福建闽侯)	福州玄沙山(今福建闽侯)	义存弟子
△ 文偃（864—949)	嘉兴(今浙江嘉兴)	龙州云门山(今广东乳源)	义存弟子。“云门宗”开创人。
桂琛(867—928)	常山(今浙江常山)	漳州漳浦(今福建漳浦)	师备弟子。
△ 文益（885—958)	余杭（今浙江余杭)	金陵（今南京)	桂琛弟子。“法眼宗”开创人。

在上列二十二人中，只有临济义玄，在北方传禅，其余诸人的弘化地区，都在南方。尽管上述这个表是很不全的，但是，它确实表明了在慧能之后的一个相当的时期，慧能一系禅宗的主要传播区域，仍一直在南方（禅宗“五家”，只有一家起于北方）；而在北方，尽管也出了一些禅宗名家（例如义玄、从谂等人），但慧能禅宗的影响，却远不及于南方。这大概主要是因为：其一，慧能之禅，兴于南方；其二，神秀神学，在北方深有影响。只有在完全消除了神秀神学的影响之后，慧能之禅，才能大弘于北方。

初期禅宗，一般还能用正常的语言，正面地宣扬他们那种“直指人心，见性成佛”的唯心主义的“顿教法门”。以后，随着禅宗的发展，便越来越离奇古怪，越来越荒诞不经，以致最后终于发展到了反理性、反常识的荒谬地步。而慧能，当然可以说是“始作俑者”。

关于禅宗的派别，宗密在他的《禅源诸诠集都序》（卷上之一）里，曾经作过如下划分：

> 今集所述，殆且百家；宗义别者，犹将十家（家，原作“室”，误)，谓：江西、荷泽、北秀、南侁、牛头、石头、保唐、宣释及稠那、天台等。

宗密还指出这十家：

立宗传法，互相乖阻。有以空为本；有以知为源；有云寂默方真；有云行坐皆是；有云见今朝暮分别为作，一切皆妄；有云分别为作，一切皆真；有万法悉存；有兼佛亦泯；有放任其志；有拘束其心；有以经律为所依；有以经律为障道。非唯泛语，而乃确言。确弘其宗，确毁余类。……

真可说是“众说纷纭，莫衷一是”了。接着，宗密又把这十家概括为如下三宗：

一、“息妄修心宗”。南侂、北秀、保唐、宣释等门下，都属之。

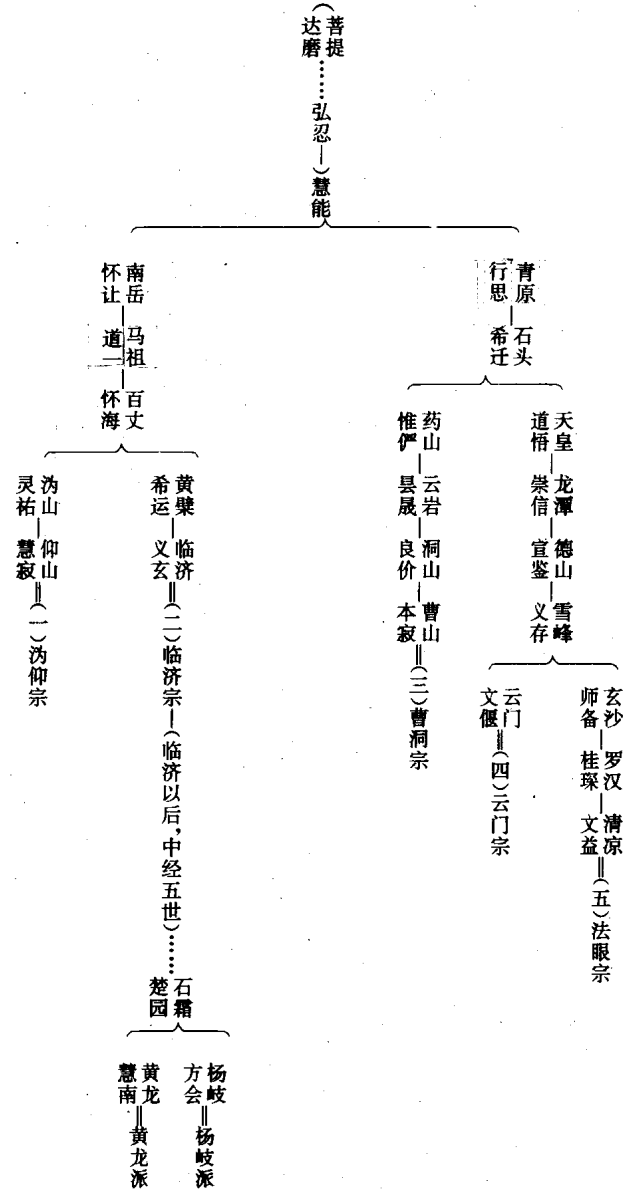
二、“泯绝无寄宗”——“泯绝”一切空有、凡圣等等，使“心无所寄”。石头、牛头等属之。其荷泽、江西、天台等门下，“亦说此理，然非所宗”。

三、“直显心性宗”。宗密没有说明这一宗都包括哪几家①。

与此“三宗”相应的，还有“三教”，即上文讲过的所谓“密意依性说相教”、“密意破相显性教”和“显示真心即性教”。在《圆觉经大疏钞》（卷三之下）里，宗密则又把禅宗分为“七家”：一、北宗禅，即神秀系统；二、智侂禅，即“南侂”系统；三、老安禅，即慧安系统；四、南岳禅，怀让系统；五、牛斗禅，法融系统；六、南山念佛禅；七、神会荷泽禅。可见，宗密对于禅宗的划分，也是“其说不一”的。事实上，宗密把禅宗分为“十”家也好，“七家”也好，都是很不确切的，因而也是不足为据的。真正成为禅宗派别的，还是“五家”。“五家”，上承两系；下出二支，所以佛教历史上就一般地称为两系、五家、七宗。而主要的，还是五家。现将他们的世系列之如下：

---

① 《中国禅宗史》：“洪州（按：指道一——怀海一系）与荷泽，同属‘直显心性宗’。”（页 324）


（菩提达磨……弘忍）—慧能
南岳 怀让—马祖 道一—百丈 怀海
黄檗 希运—临济 义玄＝（二）临济宗—（临济以后，中经五世）……石霜 楚园
杨岐 方会＝杨岐派
黄龙 慧南＝黄龙派
沩山 灵祐—仰山 慧寂＝（一）沩仰宗
青原 行思—石头 希迁
药山 惟俨—云岩 昙晟—洞山 良价—曹山 本寂＝（三）曹洞宗
天皇 道悟—龙潭 崇信—德山 宣鉴—雪峰 义存
云门 文偃＝（四）云门宗
玄沙 师备—罗汉 桂琛—清凉 文益＝（五）法眼宗

见之于《坛经》的“十大弟子”中，既没有南岳怀让，也没有青原行思。这有两种可能：一是当慧能给他的“十大弟子”讲“三十六对”时，怀让、行思还没有来到曹溪；再一是当时这两个人已经离开曹溪。尽管怀让、行思不在《坛经》记载的“十大弟子”之列，可是，在禅宗发展史上，他们两个人的影响却是很大的（相反的，名列“十大弟子”的多数人，在以后的禅宗发展史上，却并没有多少影响）。正是在他们两人的系统下，先后分出了禅宗“五家”。

怀让（677—744），俗姓杜，金州安康（今属陕西）人。宋《僧传》卷九、《景德传灯录》（以下简称《景德录》）卷五、《五灯会元》卷三等，均有《传》。怀让自幼出家，后到曹溪，从慧能学禅。《传法正宗记》（卷七）说他“事大鉴历十五载。寻往南岳，居般若精舍，四方学者归之”。从此，便开南岳一系，因被称为“南岳怀让”。

行思（？—740），俗姓刘，吉州庐陵（今江西吉安县）人。《景德录》卷五、《五灯会元》卷五等，均有《传》。宋《僧传》未单立《传》，而是附在（卷九）《义福传》（义福，系神秀弟子）的后面，很简单地提了一下。行思出家后，曾往曹溪依止慧能。《传法正宗记》（卷七）说他“初于大鉴之众，最为首冠”；后“居青原山（今江西吉安县境）之静居寺，最为学者所归”。从此便开青原一系，因被称为“青原行思”。

下面，简略叙述禅宗“五家”。

（一）沩仰宗

沩仰宗，是以沩山（灵祐）、仰山（慧寂）合而名宗的。该宗形成于晚唐时期。

灵祐（771—853），俗姓赵，福州长溪（今福建霞浦县南）人。《景德录》（卷九、宋《僧传》卷一一）说他十五岁出家，先习大

小乘经律，继参江西百丈山怀海，成为怀海的“上首”弟子。后住潭州（今湖南长沙）沩山，因被称为“沩山灵祐”。死于唐宣宗大中七年（853），八十三岁。

慧寂（807—883），俗姓叶。宋《僧传》（卷一二）说他是韶州浈昌（今广东南雄县西南）人，《景德录》（卷一一）说他是韶州怀化（今广东番禺县东南）人。十七岁出家，曾从灵祐学禅十多年。后住袁州（今江西宜春）仰山，因被称为“仰山慧寂”。死于唐僖宗中和三年（883），七十七岁。

灵祐曾自述其见解说：“以要言之，则实际理地不受一尘，万行门中不舍一法。若也单刀趣入，则凡圣情尽，体露真常，理事不二，即如如佛。”（《景德录》卷九）这可说是灵祐的个人见解；而这种见解，却是“真心一元”论者们所共有的见解。所以，这种见解，还不足以反映沩仰宗的基本思想；反映沩仰宗基本思想的则是他们的“三生”思想。沩仰宗把主、客观世界分为“三种生”，即所谓“想生”、“相生”和“流注生”，并以此来全盘否定主、客观世界。

“想生”，是指主观思维，所谓“想生为尘，识情为垢”（《人天眼目》卷四），就是说，所有“能思之心”，都是“杂乱”的“尘垢”，必须“远离”这些东西，才能获得“解脱”。他们把人们的主观思维，看作是徒自“纷扰”的坏东西，要人们摆脱掉主观思维而“急急归来”。“归来”到哪里呢？无非是“归”到反理性、反正常认识的所谓“机锋”之中。所以，所谓“想生”，实际上就是对于主观的认识能力的否定。从这里也就可以了解到，后期禅宗为什么差不多都陷进了反理性主义的泥坑，原来他们都把人们的理性思维、正常认识看成了一种“祸害”。他们认为，人们的正常的、健康的思维能力，根本不足以去认识他们所谓的“真理”，而且认为这些思维能力本身也都是要不得的。这种鄙弃认识的观

点，实际上也就是抛弃知识的观点。他们决心要把人们引向荒谬的神秘主义——蒙昧主义的泥坑里去。他们之所以那样地反对正常的认识，就是为了给他们那种蒙昧的信仰主义开辟地盘。

“相生”，指“所思之境”，亦即客观世界。沩仰宗提出“相生”这个范畴，并不是要肯定客观世界的存在，而是要人们“回光一击便归去”，摆脱“牢笼”。所以，归根结柢，它仍是对于客观世界的否定。

“流注生”，是说主、客观世界是“无间断”地“微细流注”的，也就是说，都是“无常”的，因而都是靠不住的。

他们的结论是：“三种生”“俱为尘垢，若能净尽，方得自在”（《人天眼目》卷四）。只有把主、客观世界统统否定“净尽”，“方”才能够获“得自在”。沩仰宗人居心要把人类世界变成为“幽灵”世界——不！连“幽灵”也没有的虚无世界。

此外，沩仰宗还有所谓“九十六种圆相”，更是宗教神秘主义的东西，也就不必详谈它们了。

在宋延寿的《宗镜录》（卷九八）里，还记载了灵祐、慧寂如下的一些议论：

> 沩山和尚云：内外诸法，尽知不实，从心化生，悉是假名；任他法性周流，莫断莫续。

“诸法”不实，“从心化生”，这是唯心主义的命题；而“法性周流”，则又是“真心一元”论的观点了。

> 仰山和尚云：顿悟自心无相，犹如虚空；寄根发明，即是本心具恒沙妙用，无别所持，无别安立，即本地、即本土。

“本心”具有“恒沙妙用”；除此“本心”，别无所有，“地”、“土”皆心。这也是“真心一元”的观点。

这些，算是灵祐、慧寂用正面的语言，来表述他们的唯心主义思想。这种正面的表述，意思就清楚得多了。

沩仰宗的思想，略如上述。沩仰宗的“家风”，却又不同。

父慈子孝，上令下从！尔欲吃饭，我便捧羹；尔欲渡江，我便撑船。（《人天眼目》卷四）

这就是所谓的“沩仰门庭”。思想，是“净尽”“三生”；“门庭”，是“上令下从”。这是一件事的两面：一面，对被压迫人民说来，那就要彻底否定主、客观世界，就要“净尽”“三生”；另一面，对封建统治阶级说来，对于维护封建制度、封建秩序说来，那就要“上令下从”，服服贴贴，恭恭敬敬。

（二）临济宗

义玄（？—867），俗姓邢，曹州南华（今山东曹县）人。宋《僧传》卷一二、《景德录》卷一二、《传法正宗记》卷七等，均有《传》。《人天眼目》（卷一）说（他）：

幼而颖异，长以孝闻。及落发受具，居于讲肆，精究毗尼，博颐经论。俄而叹曰：“此济世医方也，非教外别传之旨。”即更衣游方。首参黄檗；……既受黄檗印可，寻抵河北镇州（今河北正定）城东南隅，临滹沱河侧小院住持。……

所谓“小院”，即临济院。以寺名宗，所以叫临济宗。义玄生年不详，死于唐懿宗咸通八年（867）。所以，临济宗也是晚唐出现的一个宗派。

临济宗围绕主观与客观、思维同存在的关系问题，提出所谓“四料拣”、“四宾主”和“四照用”等范畴，宣扬他们的唯心主义观点。义玄曾对人说：

我有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人、境俱夺，有时人、境俱不夺。（《人天眼目》卷一。以下引文，不一一注明出处）

这就是所谓的“四料拣”。对于“执法”淡薄、“我执”严重的人，就“夺人不夺境”；用他们的行话来说，就是“煦日发生铺地锦，

婴儿垂发白如丝”。前句存境，后句夺人——才生即老，生命难保啊！对于“我执”淡薄、“法执”严重的人，则“夺境不夺人”；所谓“王令已行遍天下，将军塞外绝烟尘”。下句夺境，上句夺人。对于“我”、“法”二“执”都很严重的人，就“人、境俱夺”；这叫做“并、汾绝信，独处一方”。而对于不“执”“我”、“法”的人，则人、境俱不夺，这叫做“王登宝殿，野老讴歌”（同上）

为什么会有这么四种差别呢？义玄说：

> 如诸方学人来，山僧此间作三种根器断。如中下根器来，我便夺其境而不除其法；或中上根器来，我便境、法俱夺；如上上根器来，我便境、法、人俱不夺；如有出格见解人来，山僧此间，便全体作用，不历根器。……

这就是说，所以有四种差别，乃是因为“学人”中的“根器”各有不同。对于“中下根器”的“学人”来说，为了不让他们“执着”外境，就先“夺其境”，即先破除其部分“法执”；但又要防止他们落于“断灭空”，所以还须暂“不除其法”。本来，按照佛教的一般说法，“境”、“法”原是同义语。这里，义玄既然把“境”、“法”分开，则“境”似但指感觉对象，例如色、声、香、味、触等“五尘”；“法”则但指思维对象，例如“法尘”。对“中下根器”的人，尚且要先“夺其境”，则先“夺其人”的，即先要破除其“我执”的，当必是“下下根器”的人了。义玄之所以没有明说这一点，大概是因为，对于这种“根器”“低劣”的凡夫俗子们，是根本不值得一提的，对“上上根器”的人，则“境、法、人俱不夺”；因为他们本无所“执”，又何所“夺”呢？而对于有“出格见解”、也就是“出类拔萃”的人，则“山僧此间，便全体作用”，不唯不“夺”，而且还要大作佛事、大兴供养。

从思想上讲，“四料拣”反映出临济宗人的那种极端唯心主义的观点。在他们看来，人类世界，并不是客观存在，而是可以由

他们任意“予”“夺”的。他们“不夺”就“有”，“夺”之（而且靠他们说上几句宗教行话就能“夺”之）就“无”。他们简直成了造物主了。而分析一下这种思想的阶级性质，那就可以看到：他们要“夺”的对象，是所谓“中下根器”和“中上根器”的人。按照佛教对于“根器”的习惯划分，这当然是指劳动群众（“中下根器”）和已经破产、已经贫困化了的那一部分剥削阶级成员（“中上根器”）。而对于“上上根器”的统治阶级成员说来，他们就什么也不敢“夺”了。而对于有“出格见解”的统治阶级的豪门权贵说来，则不唯什么也不“夺”，而且还要忠心维护、竭诚供养。所以，临济宗的思想，同样带有显明的阶级印记。

所谓“四宾主”，是根据师资见面时双方的不同态度，分为四类，用以鉴别师（主）、资（宾）双方究竟谁是“行家”。义玄说：

> 参学之人，大须仔细。如宾主相见，便有言说往来，或应物现形，或全体作用，或把机权喜怒，或现半身，或乘师子，或乘象王。如有真正学人，便喝先拈出一个胶盆子，善知识不辨是境，便上他境上，做模做样。学人又喝，前人不肯放。此是膏肓之病，不堪医治。唤作宾看主。

在这第一类里，“学人”是个“行家”，老师却是一个“门外汉”。所谓“胶盆子”，意喻认识对象，就是外境。如果“执境”，即被“胶着”，无法摆脱。把客观现象比做“胶盆子”，既表明了临济人对于客观世界的厌恶，又表明了他们对于客观世界的惧怕。弟子以“境”试探老师，老师“不辨是境”，以假当真，上了大当。但仍不自觉，还要摆出一副老师的架子，装模作样。经“学人”再次警“喝”，他还是“不肯放下”。说明这位老师已经“病入膏肓”，不可救药。这就叫做“宾看主”——“行家”的“学人”，“看”出了身为老师的“主”人，原来却是一个“门外汉”。在这里，充分暴露了临济宗人（其实，所有禅宗都是如此）的那种顽

固的唯心主义立场。他们一方面把客观世界比做“胶盆子”，要人们必须摔掉它，不然，一被“胶着”，可不得了。另一方面，又把那些对于客观世界还未持彻底否定态度的人诬之为“病入膏肓”的不可救药者。临济宗人对于客观世界的存在，可说是深恶痛绝的。

或是善知识不拈出物，随学人问处即夺，学人被夺，抵死不放。此是主看宾。

这是第二类，和第一类刚好相反，老师是个“行家”，“学人”是个“门外汉”。看得出来，这个老师是个十足的唯心主义者，随问“即夺”，不留余地。而“被夺”的“学人”，却也顽固得很，“抵死不放”。说明这个“学人”的唯心主义立场还很不彻底。老师“看”出了“学人”的底细，所以叫做“主看宾”。

或有学人，应一个清净境界，出善知识前，善知识辨得是境，把得住抛向坑里去，学人言大好！……

这是第三类，师资都是彻底的唯心主义“行家”。弟子“悟”同于师，同居“主”位，所以叫做“主看主”，也就是“行家”相见，倍感亲切！

或有学人，披枷带锁，出善知识前，善知识更与安一重枷锁，学人欢喜，彼此不辨。唤作宾看宾。

这是第四类，师资都是“门外汉”。这里的“枷锁”，同“胶盆子”一样，也是一种比喻，不过语气更加严重些。把客观世界比做“胶盆子”，抛掉就行了；比做“枷锁”，就非砸碎不可。这表明临济宗人对于客观世界所持的态度，已经到了何等尖锐的程度。这一对师资，大概都是还有“法执”的人，对客观世界未能持彻底否定的态度，“执境”为有，犹如“披枷带锁”。教师不“悟”，“迷”同弟子，同处“宾”位，“外行”对“外行”，所以叫做“宾看宾”。

很明显，临济宗区分“四宾主”的标准，就是看他唯心主义

的观点明确不明确，否定客观世界的态度坚决不坚决。观点明确，态度坚决，就是“升堂入室”的“主”人；反之，就是“门外汉”——“宾”。

所谓“四照用”，也是围绕主、客体的关系展开的。义玄说：

我有时先照后用，有时先用后照，有时照、用同时，有时照、用不同时。

对待客体叫“照”，对待主体叫“用”。所谓“先照后用”，就是首先否定客观世界，也就是先破“法执”，然后否定主观世界，也就是后破“我执”。有一种人，“我”的观念比较淡薄，但“法执”严重。对于这种人就要“先照后用”。

先照后用有人在。

就是说，先破“法执”，暂留“我执”；也就是“夺境”、“存人”。反之，就“先用后照”。

先用后照有法在。

对于“法执”淡薄、“我执”严重的人，就先破“我执”，暂留“法执”；也就是“夺人”、“存境”。而对于“我”、“法”二“执”都很严重的人，就要“照用同时”，“人”、“境”俱“夺”：

驱耕夫之牛，夺饥人之食，敲骨取髓，痛下针锥！

这就是他们的世界观，也是他们的政治学。“照用不同时”，则：

有问有答，立主立宾，合水和泥，应机接物。

实际上和前三类差不多，只不过“运用”得更“灵活”一些。

上述的三个“四”种①，都是围绕着如何看待主、客观世界这一中心问题而提出来的。他们从此得出的结论是：必须彻底否定主、客观世界，必须“人境俱夺”，“敲骨取髓”！这也就是临济宗（以及整个禅宗）的唯心主义世界观和他们的认识论的实质所在。

① 此外，还有“三玄”、“三要”等等，意思都差不多，就不再一一征引了。

但是，包括临济宗在内的整个禅宗，并不是虚无主义者，他们并不只是“否定一切”就算完了。他们那样彻底地否定现实的客观世界，乃是为了确立他们臆想的那个彼岸性的“至高无上的精神”王国，也就是他们所要“明”的“心”，所要“见”的“性”，也就是所谓的“真如”、“佛性”。他们知道，这样的“精神王国”，只有在彻底“摔掉”客观世界这个“胶盆子”、彻底“砸碎”客观世界这套“枷锁”之后，才能“确立”（其实是幻想）起来。为了“大立”，必须“大破”。他们之所以必须“人境”俱夺，其原因就在这里。

此外，关于义玄的思想，《宗镜录》（卷九八）里，还有如下的记载：

> 临济和尚云：如今诸人，与古圣何别？你且欠少什么？六道神光，未曾间歇。若能如是，只是个一生无事人。欲得与祖佛不别，但莫向外驰求。你一念清净光，是你屋里法身佛；你一念无分别光，是你屋里报身佛；你一念差别光，是你屋里化身佛。此三种身，即是今日目前听法底人。……是诸佛本源，是一切道流归舍处。……历历孤明。……所以向你道：五阴身田内，有无位真人，堂堂显露，无丝发许间隔。何不识取大心？心法无形，通贯十方，在眼曰见，在耳曰闻，本是一精明，分成六和，心若不生，随处解脱。

在这里，义玄也是用正面的语言向人们表明：解脱论上，他是一个“佛性”论者；世界观上，他是一个“真如缘起”论者——“本是一精明，分成六和合”（这是《楞严》的语言），正是表述的这一思想。“一精明”，就是“妙明真心”，也就是“真如”。“六和合”，指的是人类（众生）的主体世界：人（众生），都是眼、耳、鼻、舌、身、意“六根”的合成体，所以称为“六和合”。有主体世界，自然也有客体世界，所以，“六和合”，实际也就包括了宇

宙万有。宇宙万有，都是由“一精明”的“真如”派生出来的。这正是“真如缘起”论观点。

临济宗的思想，大致如此，临济宗的“门庭”、“家风”呢？

临济门庭：

……脱罗笼，出窠臼，虎骤、龙奔，星驰、电激，转天关，斡地轴，负冲天意气，用格外提持，卷舒擒纵，杀活自在。（《人天眼目》卷二）

思想上否定愈彻底，“门庭”上干得就更坚决。在彻底否定客观世界这一点上，临济宗的“言”和“行”，可以说是“一致”的。

（三）曹洞宗

曹洞宗，也是以师资两代的居住地——曹山和洞山合而名宗的。曹，指曹山本寂，是弟子；洞，指洞山良价，是老师。为了叫法上顺当，不称“洞曹”，而称“曹洞”。也是唐末出现的一个宗派。

良价（807—869），俗姓俞，会稽诸暨（今属浙江）人。宋《僧传》卷一二、《景德录》卷一五等，均有《传》。自幼出家，先往各地游方，后住筠州洞山（今江西高安县境），因被称为“洞山良价”。死于唐懿宗咸通十年（869），六十三岁。

本寂（840—901），俗姓黄，泉州莆田（今福建莆田县）人。宋《僧传》（卷一三）说：

其邑唐季多衣冠士子侨寓，儒风振起，号小稷下焉。寂少染鲁风，率多强学。

《景德录》（卷一七）说他“少慕儒学”。则本寂少为“儒生”，后成禅僧，乃是一个由儒而禅的人。他出家后，先从良价学禅，后住抚州曹山（今江西临川县境），因被称为“曹山本寂”。死于唐昭宗天复元年（901），六十二岁。

反映曹洞宗的世界观和认识论的，是所谓“五位君臣”说。所

谓“五位君臣”，其实也就是曹洞宗的“本体”论和现象论。他们围绕着“真如”、“真空”等等“彼岸”世界的“本体”和现实世界的现象之间的关系问题，演绎出了如下的所谓“五位君臣”：

君位	正中偏
臣位	偏中正
君视臣	正中来
臣向君	偏中至
君臣合	兼中到

曹洞宗还把“正”与“偏”的性质，概括为：

正——君、体、空、真、理；

偏——臣、用、色、俗、事。

很明显，所谓“正”，所谓“君”，就是他们的“本体”论。因为他们所虚构的这个“真空”之“理”（即“真如”、“佛性”等等），是宇宙万有的“本体”，所以被他们称之为“君”、为“正”。而所谓“臣”，所谓“偏”，就是讲的现实世界的一切现象。因为它们都是从“本体”中派生的，所以说它们是“臣”属、“偏”旁的东西。把上述的“本体”、现象合并说之，就有了“体用”、“空有”、“真俗”、“理事”等等这些哲学范畴。

本寂对于“五位君臣”，曾作如下解释：

> 正位即属空界，本来无物。偏位即色界，有万形像。偏中正者，舍事入理；正中来者，背理就事；兼带者，冥应众缘，不堕诸有，非染非净，非正非偏。……君为正位，臣为偏位。臣向君，是偏中正；君视臣，是正中偏；君臣道合，是兼带语。①（《人天眼目》卷三）

最后还特别指明：“此吾法之宗要也。”可见，“五位君臣”的思想，

① 另，本寂还有《洞山五位诀》，详见《曹山语录》。

乃是曹洞宗的核心思想。在这“五位”里，前两位，属于“定性”，表明第一是“本体”，第二是现象。后三位，是讲相互关系。而第三、第四位，都有所“偏”：或“偏”于“理”，或“偏”于“事”。“偏”于“理”，则“废事”，有“将真际杂顽空”的危险；“偏”于“事”，则“昧理”，更有以“无”为“有”、以“假”当“真”的危险。只有第五位的“兼中到”（本寂称为“兼带”）、“君臣合”，才是“空有不二”、“理事圆融”的最高境界。

此外，他们还从“体”、“用”的关系上，来说明“正”和“偏”：

> 正中偏者，体起用也；偏中正者，用归体也；兼中至，体、用并至也；兼中到，体、用俱泯也。（同上）

虚构的“真如”等等，是宇宙万有的“本体”，而客观存在的宇宙万有，却只不过是“本体”所起的一种作“用”，只不过是“本体”的派生物。曹洞宗的这种“无中生有”的唯心主义立场，是何等的显明。还有，“至者，到也”；字异义同。而这里居然也把它们“分”而言之。可见，曹洞宗人也是惯于玩弄文字游戏的能手。顺便指出，曹洞宗的“体用”说，同中国哲学史上所谓的“本末”论，也很近似；“体”者“本”也，“用”者“末”也。从这个意义上，也可以说，“体用”说就是变相的“本末”论。

曹洞宗还把“正”、“偏”比做“宾”、“主”。他们说：

> 正中偏，乃垂慈接物，即主中宾，第一句夺人也。偏中正，有照有用，即宾中主，第二句夺境也。正中来，乃奇特受用，即主中主，第三句人境俱夺也。兼中至，乃非有非无，即宾中宾，第四句人境俱不夺也。兼中到，出格自在，离四句，绝百非，妙尽本无之妙也。（《人天眼目》卷三）。

曹洞宗的“宾”、“主”，和临济宗的“宾”、“主”，含义不同：

> 四宾主，不同临济。主中宾，体中用也；宾中主，用中

体也；宾中宾，用中用，头上安头也；主中主，物我双忘，人法俱泯，不涉正、偏位也。（同上）

这就是说，临济宗是就师资关系上讲“宾”、“主”，曹洞宗则是就“体”、“用”（也就是“本体”和现象）的关系上讲“宾”、“主”。但是，他们“取义”虽然不同，“用意”却是一样，那就是，他们都是以此来彻底否定客观世界的独立存在。

从“五位君臣”说中，清楚地看到，曹洞宗人虚构的那个“至高无上的精神”实体——“真如”，是宇宙万有的“本体”，是“君”临一切的；而宇宙万有却是“臣”属于这一“本体”的派生物。他们就是用“真如”这种根本不存在的“精神”，来一口吞没实际存在的客观世界。于此可见，曹洞宗的唯心主义立场，同样是坚定不移的。

本来，“君臣”，原是一种饱含封建意味的政治词汇，而曹洞宗人，竟也把它们改变成了哲学范畴。这在中国哲学史上说来，也算是一个“创举”。而且，在“五位君臣”之外，他们还提出了所谓“功勋五位”、“王子五位”（详见《人天眼目》卷三）等等，从而也就更加突出地表明了曹洞宗思想的阶级特性。

此外，在《宗镜录》（卷九八）里，还有如下的记载：

洞山和尚《心丹诀》云：……照耀光明遍大千，开法眼，睹毫端，能变凡圣刹那间。……亦无灭，亦无起，森罗万像皆驱使。

“能变凡圣刹那间”，即含有禅宗的顿悟思想，又含有“真如缘起”论思想。所以，这句话，既反映了良价的解脱论，又反映了他的世界观（“森罗万像皆驱使”，也反映了这一思想）。

曹山和尚云：佛心，墙壁瓦砾是者，亦唤作性地。……十方国土，山河大地，石壁瓦砾，虚空与非空，有情、无情，草木丛林，通为一身。……

“墙壁瓦砾”就是“佛心”，“十方国土，……通为一身”（一“法身”）。原来本寂也是一个“真如缘起”论者。

曹洞宗的“家风”，以“细密”闻名。这就是说，他们自以为他们在坚持唯心主义立场、否定客观世界方面，分析得比别人“细”致，宣讲得比别人周“密”。其实，这只不过是他们的“自以为是”罢了。

（四）云门宗

云门宗，是五代时形成的一个宗派，它们的开创人是文偃。

文偃（864—949），俗姓张，姑苏嘉兴（今浙江嘉兴县）人。《传法正宗记》（卷八）说他“天性颖悟，幼不类常童”。《景德录》（卷一七）[①] 说他出家后，先于各地参学，蒙雪峰义存“印可”；后住韶州（今广东乳源）云门山，自成一宗。文偃死于后汉隐帝（刘承乾）乾祐二年（949），八十六岁。

文偃把云门宗的思想概括为“三句”话：

1、“函盖乾坤句”。这是讲的世界观。云门宗也同样认为，世界上的一切，都是由“真如”派生的，“真如”是宇宙万有的“本体”。因此，举“真如”即可“函盖乾坤”，君临天下，他们说：

> 乾坤万象，地狱、天堂，一色一味，无非妙体；头头物物、悉皆真现。（《人天眼目》卷二）

上至“天堂”，下至“地狱”，所有“乾坤万象”，都是由“真”如变“现”出来的，因此，事事物物，“在在处处”，无一不是真如的“妙体”。“一色一味，无非妙体”，完全是智颉的“一色一香，无非中道”的再版。所以，从“真如缘起”论这一根本观点上说来，禅宗思想和天台思想，原是异流而同源的啊！

“函盖乾坤句”，讲得很有“气概”，其实也是对客观世界的彻

---

① 宋《僧传》独无文偃《传》。

底否定。因为，既然“乾坤万象”都是由“真如”变现的，自然也就不再有独立存在的“乾坤万象”了。

2、“截断众流句”。这是讲的认识论。他们对这一“句”的解释是：

堆山积岳，一尽尘埃，拟论玄妙，冰消瓦解。

本非解会，排叠将来，不消一字，万机顿息。（同上）

意思是，“堆山积岳”的“乾坤万象”，都并不是真正的认识（“解会”）对象，因为，只要一“论”及“玄妙”的“真如”，这些“排叠将来”的宇宙万有，就会立即“万机顿息”，“冰消瓦解”。这是叫人们只去臆想他们虚构的“真如”，而不要去认识真实存在的客观世界。这完全是一种以无为“有”、以有为“无”的是非颠倒了的认识论。

3、“随波逐浪句”。这可以说是他们的“方法”论。为了向人们宣扬他们的唯心主义世界观，他们就要“随波逐浪”地去“因语识人”，“应病与药”。“方法”是“灵活”的。

云门宗把他们的“三句”思想比做“云门剑”，“吹毛剑”。意思是说它“锋利”无比，能够“截断众流”，“斩尽”一切。这表明云门“门庭”的“孤危耸峻”。实际上也是表明他们唯心主义立场的更为坚决。文偃还曾说过这样的话：“一尘才举，大地全收。”“乾坤大地，微尘诸佛，总在里许。”（《景德录》卷一九）这也正是“真心一元”论者的观点。当然，对云门宗说来，这些只能说是事情的一面，甚至可以说是事情的表面；事情的另一面，本质的一面，则完全是另一种情况。这里，不妨看一下文偃临死时留下来的《遗表》和《遗诫》。

文偃临死，给南汉皇帝刘晟上了一道《遗表》，说：

……臣迹本寒微，生从草莽；……荣逢景运，屡沐天波，……联叨凤诏，累对龙庭，重叠庆赐，殒命何酬！……伏愿：

凤历长春，扇皇风于拂石之劫；龙图永固，齐寿考于芥子之城。臣……不获奔辞丹阙，祝别彤庭，无任瞻天恋圣，激切屏营之至！（《云门语录》卷下）

"禅僧"的神气一点也没有了，剩下的，完全是一付"忠臣孝子"的面孔！在《遗诫》里，文偃又对门徒们说：

……凡系山门庄业、什物等，并尽充本院支用，勿互移属他寺。……或违此者，非吾眷属！……（同上）

一代禅宗"祖师"，临死时念念不忘的，不是"西来大意"，出世解脱，却是"山门庄业"，"勿移他寺"。政治上若彼，经济上如此，这是云门的本质，也是禅宗的本质。

（五）法眼宗

法眼宗，也是五代时形成的一个禅宗派别。它的开创人是文益。

文益（885—958），俗姓鲁，余杭（今浙江余杭县）人。宋《僧传》卷一三、《景德录》卷二四等，均有《传》。《传法正宗记》（卷八）说他"旁探儒术，文艺可观"。至被称为"释门游、夏"。自幼出家，先游学闽、浙，"得法"于漳州罗汉寺桂琛；后住金陵（今南京）清凉院，因被称为"清凉文益"。死于后周世宗（柴荣）显德五年（958），七十四岁。因文益死后，被南唐后主李璟谥为"大法眼禅师"，所以他这一派就被称为"法眼宗"。

法眼宗的世界观，直截了当地（不带"禅味"地）说是"三界唯心，万法唯识"。但是，法眼宗的这一思想，并不同于唯识宗的主观唯心主义，而是近似于华严宗的客观唯心主义。他们袭用华严宗的"六相"义，来说明他们的世界观。对于"六相"，他们除了袭用华严宗的"椽"、"舍"义进行解释之外，还作了如下的解释：

……则知真如一心为"总相"，能摄世间、出世间法故，约摄诸法得"总"名。能生诸缘成"别"号；法法皆齐为

"同相"；随相不等称"异"门；建立境界故称"成"；不动自位而为"坏"。……此上"六相"义者，……通观世界一切法门，能入法界之宗，不堕断，常之见……位位即佛，阶墀宛然。……（《人天眼目》卷四）

此外，文益还谈到理、事的关系。他说："理无事而不显，事无理而不清，理事不二。"（《景德录》卷二八）看来，文益是一个受华严思想影响很深的人。他居然能够打破禅宗"常规"，不带"禅味"地袭用华严宗教义来阐明他这一禅宗派别客观唯心主义的观点。这种情况，反映出一种趋势，这就是，曾以"教外别传"相标榜的禅宗，五代以后，逐渐地向"禅教兼重"的方向发展了。到了宋代，这种趋势就更为明显。例如，北宋法眼系的延寿和云门系的契嵩，都是知名禅僧而又兼重经教的人。延寿曾说：

祖标禅理，传默契之正宗；佛演教门，立诠下之大旨。则前贤所禀，后学有归。……若不假立言诠，无以荡其情执，因指得月，不无方便之门。……广引祖佛之诚言，密契圆常之大道，遍采经论之要旨，圆成决定之真心。……（《宗镜录》卷一）

表明禅、教不能偏废。延寿还针对"若欲明宗，只合纯提祖意，何用兼引诸佛菩萨言教以为指南"的问题，明确提出：

从上非是一向不许看教。……药山和尚一生看《大涅槃经》，手不释卷。……经是佛语，禅是佛意，诸佛心口，必不相违。……马鸣、龙树，悉是祖师，造论释经数十万偈。所以凡称知识，法尔须明佛语，印可自心。若不与了义一乘圆教相应，设证圣果，亦非究竟。（同上）

法眼宗用华严宗的教义来阐明他们的思想，正是表明他们的思想是"与了义一乘圆教相应"的。当然，这种趋势，只是在一定的程度上改变了以后禅宗的部分状况，没有、也不可能完全改变禅

宗的状况，因此，入宋以后，所谓“教外别传”的禅宗，大体上仍然沿着他们那条独特的道路发展着。

法眼宗的“门庭”、“家风”，被说成是“箭锋相拄，句意合机”，“对病施药，相身裁衣”。也是“相机行事”，非常“灵活”的。

从以上禅宗“五家”的思想、活动中，大致可以看出以下几点：

1、禅宗“五家”的相继出现，标志着禅宗发展到了它的“繁盛”时期。而这个时期（晚唐、五代），正是我国中古史上继南北朝之后的又一动乱时期。唐末的农民大起义，推翻了立国近三百年（618—907）的唐王朝，导致了五代（907—960）十国的继起。这个时期，走马灯式的政权更迭，呈现出历史局势的动乱不已。汉民族封建统治阶级之间的频繁战乱和少数民族统治势力的武力渗入，更为加深了劳动人民的苦难。深感“自身难保”的封建统治阶级，为了自我陶醉和欺骗人民，急切地需要一种既“简便”而又更有“奇效”的宗教来为他们服务。禅宗“五家”，就是在这种时代背景下相继兴起，从而也使禅宗进入了它的“繁盛”期。

2、禅宗的世界观，是客观唯心论。尽管在某些禅僧的表达形式上，以及他们的某些言论中，表面看来，好像是主观唯心主义的，但是，他们的思想核心，他们的理论基础，却无例外地都是“真如缘起”论（“真心一元”论）和“佛性”论——所谓“顿悟成佛”的“解脱”论，乃是“佛性”论在宗教实践上的自然表现。而“真如缘起”论和“佛性”论，只能是客观唯心论，决不会是主观唯心论。后期禅宗的泛神论思想，便是这种客观唯心主义世界观发展的必然结果。

3、禅宗，是引起封建士大夫阶层更大兴趣的一个佛教派别。本节开头，曾经提出：中唐以后的士大夫阶层，由于时代的原因，

他们需要一种特殊的精神寄托和谋身出路。这种情况，到了五代时期，变得更为突出了。封建士大夫阶层，一般说来，有两个特点：一是敏感，二是软弱。敏感，使他们对于时代的动乱和他们本阶级的“自身难保”，具有着更为深切的“时代之感”。软弱，使他们在“时代维艰”的情况下，容易产生逃避现实的想法，所谓“遁入空门”，便是这种情况的历史反映。正是在这种情况下，既具有思想上的“高雅”、又具有宗教上的“奇效”的禅宗，就成了封建士大夫阶层最理想的思想“乐园”。正是由于这种原因，中唐以后，许多知名禅僧，都与士大夫结成了“莫逆交”。连以“反佛”闻名、并以儒家“道统”自任的韩愈，被贬到了潮州之后，也同禅僧大颠交上了朋友。王维、柳宗元、刘禹锡等人，竟为慧能作《碑铭》。诗人白居易，自号“香山居士”。宋代的王安石、欧阳修（也以儒家“正统”自居）、苏轼等人，也都大交禅僧朋友。禅僧们的各种《语录》、《灯录》，成了士大夫们所喜爱的特殊读物。不少的士大夫，甚至直接参与了某些《灯录》的炮制。例如，第一部禅宗的大型《灯录》——《景德传灯录》，就是由翰林学士杨亿等人，花了一年左右的时间“润色”、“裁定”的。而第二部大型《灯录》——《天圣广灯录》，则是由驸马都尉李遵勖主编的。如此等等。由于禅宗能够通过别具风格的各种《语录》、《灯录》来为封建统治阶级大造舆论，并深受士大夫们的喜爱和欢迎，所以，唐宋之间，禅宗就成了一个在知识界具有更大影响、更大吸引力的佛教派别。在一定的意义上，也可以说禅宗是一个封建士大夫阶层的教派。

三、禅宗与“机锋”

上文已经说过，以慧能为代表的初期禅宗，一般还能用正常的语言，从正面来阐述他们的唯心主义观点。尽管他们的观点是不正确的，但他们的表达方法，终究还不失为一种论理思维的方

法。而在以后的发展过程中，却逐渐出现了反理性的东西，所谓“机锋”、“棒喝”等等，便是这种情况的具体反映。

禅宗的所谓“机锋”，就是师资、或者同学相见，不再是用正常的语言来相互摆明观点，而是用一些隐语、谜语，旁敲侧击，甚至一见面就劈头盖脑地把对方拳打脚踢一顿，弄得对方目瞪口呆，晕头转向。这种所谓“机锋”，成了晚唐以后禅宗的主要传教方法。各种禅宗《语录》、《灯录》里所讲的，几乎都是这样一些东西。采用这种方法的用意，可能是想趁对方还没有任何思想准备的时候，冷不防地激对方一下，或者向对方大喝一声，甚至拳棒交加地揍对方一顿，使对方在“大吃一惊”之余，能够“猛醒”过来。其实，这只不过是在表演宗教里的狂想曲。实际上，所谓的“机锋”，只不过一种一厢情愿的“单相思”。这里，不妨举两个小小的例子：

其一，《景德录》卷六《怀海传》里，记载了如下一个故事：

> 因普请饁地次，忽有一僧闻饭鼓鸣，举起饁头，大笑便归。师（按：指怀海）云：“俊哉！此是观音入理之门。”师归院，乃唤其僧问：“适来见什么道理，便凭么？”对云：“适来只闻鼓声动，归吃饭去来。”师乃笑。

怀海带领一群和尚刨地，到了吃饭的时候，一个和尚听到了寺里开饭的击鼓声，便扛起饁头大笑而归。原来，这个和尚干了半天活，早已饿啦，一听到鼓声，知道已经到了吃饭的时候，便高兴地扛起饁头回寺吃饭去。这本来是一种很朴实也很平常的举动。可是，怀海却把这种举动看作是一种“禅机”，认为这个和尚了不起，已经“悟入”了观音境界。等他回到寺里一问，才知道这只不过他的一种“单相思”。所以他也觉得有点儿好“笑”。

其二，《景德录》卷九《灵祐传》里，记载了如下一个故事：

> 师（按：指灵祐）在法堂坐。库头击木鱼，火头掷却火抄，拊掌大笑。师云：“众中也有凭么人！”唤来问：“作么生？”

火头云："某甲不吃粥，肚饥，所以喜欢。"师乃点头。

这和上面那个故事一样：烧火僧没吃早饭，到了中午，已经饿啦，一听到吃午饭的犍椎声，便高兴得扔掉烧火棍就吃饭去了。这本来也是"人之常情"。灵祐却把这件事也看作是一种"机锋"，觉得这个烧火僧了不起：在我这个寺院里的僧人中，居然也有这样的高人。等他把事情问明白，才发现事情并不是像他"想"的那样。

禅宗的所谓"机锋"，无非就是这么一回事。可是，为了装模作样，故弄玄虚，这种"机锋"，往往闹得乌烟瘴气。诸如翻筋斗，扇耳光，拳打、脚踢，以致学虎吼、驴叫、女人作礼，等等，等等，五花八门，无奇不有。其实，所有这些"机锋"，说穿了，无非都是一些"单相思"，或者是各想各的（如所谓"四宾主"之类），装腔作势的鬼把戏而已。当然，禅宗的所谓"机锋"，自然是它那个时代的产物。晚唐以后的禅宗之所以大兴"机锋"之风，正是当时的那种阶级和宗教的没落感的反映。上文讲过，晚唐以后，特别是五代十国时期，在震撼了中国大地的农民革命大风暴的冲击之余，封建统治阶级深感"自身难保"；而佛教在"武宗灭法"之后，也已"每况愈下"。在这种时代背景下和阶级基础上产生、发展起来的禅宗，必然要反映这种阶级情绪。这是主要的一面。再有，佛教其他各派，在宣传上，有两个共同点：其一，引经据典；其二，正面阐述。而同其他各派大异其趣的禅宗，自然要"反其道"而行之：第一，不依经教，搞"教外别传"；第二，不能再作正面阐述，而只能搞挤眉弄眼、动手动脚、大猜谜语、大说胡话的所谓"机锋"了。所以，禅宗的大搞"机锋"，实质上是一种阶级没落、宗教没落的"回光返照"。"五家繁兴"的时候，正预示着佛教随着封建统治的日益衰弱而也进一步地走向没落。这种情况，在后期禅宗的本身，也明显地暴露出来了。这主要表现

在如下的两个方面：

其一，在世界观上。禅宗的世界观，是客观唯心论，后期禅宗，则发展到了泛神论。以致出现了所谓“搬柴运水，无非佛事”，“在在处处”，“皆是道场”的思想。《五灯会元》卷九（《景德录》卷一一）《智闲传》里，记载了这么一个故事（在各种《灯录》里，这类故事是很多的）：

（智闲）一日芟除草木，偶抛瓦砾，击竹作声，忽然（《景德录》作“廓然”）省悟。

智闲也是灵祐弟子。他能从瓦砾击竹声中，“廓然省悟”（天晓得他究竟“省悟”了什么）！就是因为这些瓦砾竹木，以及一切事事物物，本身都是“性相常住”的“真如佛性”的派生物，都是“真如佛性”的“化身”。智闲的这个故事，可说是禅宗泛神论思想的一个实例。而文偃所谓的“青春翠竹，尽是法身”（《云门语录》卷中），则可说是一种“理论”上的概括。后期禅宗认为“庭前柏树枝”、甚至“干屎橛”、“破草鞋”、“屎里蛆儿”等等，都是“西来大意”，都是“真如佛性”，也正是这种泛神论思想的具体反映。禅宗思想发展到了泛神论，表明它也快要从世界观上走向反面了。

其二，在宗教信仰上。佛教徒之所以被称为佛教徒，就是因为他们信仰佛教，这是起码的条件。但是，到了后期禅宗，这一点也成了问题，一些知名禅僧，连“佛祖”也要“呵骂”了。上文已经提到过的那个放弃“选官”而“选佛”的天然和尚，不仅“劈佛”烤火，而且公然声称：“佛之一字，永不喜闻！”（《景德录》卷一四）仰山慧寂说：“《涅槃经》四十卷，……总是魔说！”（同上书卷九）前面提到的那个智闲，发誓“此生不学佛法”（同上书卷一一）！有的禅僧，甚至公然要“烹佛”！“烹祖”（《五灯会元》卷六《逍遥怀忠》）！类似这种连“佛”、“法”都一概否定、一概骂倒（甚至“烹”杀）的言行表现，在各种《语录》、《灯

录》里是屡见不鲜的。这表明，某些禅僧，也快要从信仰上走向反面了。这大致有两种情况：一种，是玩世不恭态度的恶性发展——不仅对“世俗”玩世不恭，而且对“圣教”也玩世不恭了。再一种，是某些禅僧本来就是披着袈裟的士大夫，他们对于佛教本来就没有多深的信仰。

虽然在禅宗史上还没有听说哪些知名禅僧转变成了唯物论者，或者是成了公开的“叛教”者，但是，上述的两种情况，对佛教的发展说来，终究是要产生消蚀、瓦解作用的。

四、关于神会

神会，这位在以后的禅宗发展史上几乎是销声匿迹、默默无闻了的人物，在初期禅宗的传播上，特别是在把禅宗由南方向北方的传播过程中，却是曾经有所作为、有所贡献的（因而曾被人们称之为禅祖“七祖”）。因此，在途述禅宗的时候，理应对神会也有所叙及。

（一）神会的行履

神会（684—758[①]），襄阳（今湖北襄阳）人（《坛经》作“南阳人”），俗姓高。

---

① 关于神会的生卒年，佛教史料记载不一：宗密《圆觉经大疏钞》（卷三之下）说是卒于唐肃宗乾元元年（758），七十五岁，则其生卒年应为：684—758。《景德录》（卷五）说是卒于肃宗上元元年（760），七十五岁，则其生卒年应为：686—760。《宋高僧传》（卷八）《神会传》说是卒于上元元年，九十三岁，则其生卒年应为：668—760。（陈老《释氏疑年录》采《景德录》说；胡适《荷泽大师神会传》、吕公《中国佛学源流略讲》采宋《僧传》说。印公《中国禅宗史》也采“七十五岁”说，却认为：生于武则天垂拱四年〔688〕，卒于肃宗末年〔762〕。）某些日本学者，也都采取“九十三岁”说。今据宗密《圆觉经大疏钞》。（1983年12月，在河南洛阳西山唐代宝应寺遗址出土的《神会塔铭》中称：神会“于乾元元年五月十三日荆府开元寺奄然坐化”，“享年七十有五”。则神会的生卒年，正是684—758。这就证明宗密之说是对的。关于《神会塔铭》的出土，详见1984年第二期《世界宗教研究》刊载的温玉成撰《记新出土的荷泽大师神会塔铭》一文。）

参学 《景德录》（卷五）说他：

年十四，为沙弥，谒六祖。

宋《僧传》卷八《神会传》说他：

年方幼学，厥性惇明，从师传授《五经》，克通幽赜；次寻《庄》、《老》，灵府廓然。

说明神会其人，幼年时代，便儒、道兼学。

览《后汉书》，知浮图之说，由是于释教留神，乃无仕进之意。辞亲投本府国昌寺顒元法师下出家。……闻岭表曹候溪慧能禅师盛扬法道，学者骏奔，乃效善财，南方参问，裂裳裹足，以千里为跬步之间耳。

《宋高僧传》只说神会因慕名而去曹溪从慧能学禅，却未说明当时神会多大年纪。胡适根据王维《六祖能禅师碑铭》（《全唐文》卷三二七）中“弟子曰神会，遇师于晚景，问道于中年”这两句话里的“中年”两个字，又依神会“九十三岁”之说，便作出推论说：

《圭传》（按：指宗密《圆觉经大疏钞》卷三之下里关于神会的记载）与《灯录》都说神会初见慧能时，年十四，则不得为“中年”。慧能死于先天二年（713），年七十六。《宋僧传》说神会死于上元元年（760），年九十三岁。据此，慧能死时，神会年已四十六岁，正是所谓“遇师于晚景，闻道于中年”。《圭传》说神会死于乾元元年（758），年七十五岁，则慧能死时他只有三十岁；《灯录》说他死于上元元年（760），年七十五，则慧能死时他只有二十八岁，都不能说“中年”。以此推之，《宋僧传》似最可信，王维碑文作于神会生时，最可以为证。（《胡适论学近著》（平装本）第一集卷二《荷泽神会大师传》，页249—250）

胡氏以王维《碑铭》里“闻道于中年”的话，来“证”明宋《僧

传》神会“九十三岁”说“似最可信”。但是，这同《坛经》如下的说法又有了矛盾：

……法海等众僧闻已，涕泪悲泣，唯有神会不动，亦不悲泣。六祖言：神会小僧（“小僧”，其余三本《坛经》均作“小师”）却得善不善等，毁誉不动，余者不得。数年山中，更修何道！（《坛经》第四十八节）

如果慧能死时，神会已经“四十六岁”，又安得称之为“小僧”（“小师”）？对此，《中国禅宗史》（第七章《荷泽神会与南宗》第一节《神会的一生》）里也有所论述与考订：

神会的生年多少，有九十三岁说，七十五岁说。近代学者大抵采取九十三岁说，因为王维受神会所托，作《六祖能禅师碑铭》（《全唐文》卷三二七），曾这样说：“弟子曰神会，遇师于晚景，闻道于中年。”慧能于先天二年（713）去世，如神会生年七十五，那时仅有二十六岁，便不能说是“中年”。如为九十三岁，那时神会四十四岁，三十多岁来见慧能，便与“闻道于中年”相结合。然“生年七十五”，是早期的传说，神会门下的传说，应该给予有利的考虑。（页 282）

这里须要顺便指出的是，按照神会“九十三岁”说，慧能死时，胡氏推算出“神会年已四十六岁”，而印公则说“那时神会四十四岁”。两说之间，相差两岁。而按神会“七十五岁”说，慧能死时，依照《景德录》，胡氏说当时神会“只有二十八岁”，印公则说神会“那时仅有二十六岁”，也相差两岁。这主要是因为：胡氏依据宋《僧传》神会死于肃宗上元元年（760）、九十三岁的说法而推算的；印公则是依据神会年七十五、而生于武则天垂拱四年（688）而推算的。所据不同，计算自异。《中国禅宗史》接着说：

宗密《圆觉经大疏钞》所说“年七十五”，是与“襄州神

会，姓高，年十四，来谒”慧能的传说相结合，并非“中年”。《曹溪别传》(781 年作）说：神会来参慧能，是十三岁的小沙弥①。这虽是一部年月极杂乱的书，但足以说明神会少小来参慧能的传说，在离神会去世不过二十年的时候，已经存在。……

这些早期记录，神会门下所传的，都不是“闻道于中年”。还有，神会于天宝十二年（753），受到卢奕的诬奏，过了四五年的流放迁徙生活。……如依九十三岁说，那年神会已八十四岁。八十四岁的老和尚，在国家承平时代，政府会怀疑他有不利于国家的异图，实在有点使人难以相信。如依七十五岁说，那时六十六岁，这就比较说得过去了。

神会年七十五，十四岁那年（701），来参谒慧能，这虽不合于“闻道于中年”，却合于“遇师于晚景”。我认为：在古代抄写中，“中年”可能为“冲年”的别写。中与冲，是可以假借、通用的。“如冲而用之”，就是“中用”。“冲和”与“中和”，“冲虚”与“中虚”，都意义相通。“冲人”，“冲年”，“冲龄”——冲是从婴孩到成年（二十岁）的中间。神会十四岁来谒六祖，正是“闻道于冲年”。冲年，或通假而写为“中年”，或偏旁脱落而成为“中年”，这才与神会门下的传说不合，与神会被流放的实际年龄不合。如读为“冲年”，就一切都没有矛盾了。而且，“中年”一般解说为四十岁左右。神会即使生年九十三岁，在 701 年顷来见慧能，也只三十二岁，与“中年”也并不太切合。如“中年”而是“冲年”的转写，那末神会生年七十五岁，应生于垂拱四年（688）。慧能入灭时，

① 慧昕、契嵩、宗宝三本《坛经》均采用此说。惠昕本《坛经》：“又，玉泉寺有一童子，年十三岁，当阳县人，名曰神会，礼师三拜，……”契嵩，宗宝本《坛经》：“有一童子，名神会，襄阳高氏子，年十三，自玉泉来参礼。……”

神会二十六岁，受具戒不久，所以有“神会小僧”的传说。（页 282—284）

印公此说，虽属推论，却也能“言之成理”。由于王维《碑铭》中的一句话而导引出来的这段文章，因为关系到神会从慧能受学的问题，故不惮烦琐地备录于此，以资参考。

关于神会的参学问题，宗密《圆觉经大疏钞》（卷三之下。《圆觉经略疏钞》卷四，略同）里，还有如下说法：

神会先事北宗神秀三年，秀奉敕追入，和上遂往岭南。

这是说，神会在去曹溪之前，还曾奉事过神秀三年，后因神秀于武则天大足（长安）元年（701）被召入京“面圣”，他才去岭南曹溪，投在慧能门下。那时神会年方十四。惠昕等三本《坛经》均说神会“自玉泉来参礼”。玉泉，即湖北当阳玉泉寺，正是神秀住持的“道场”。则惠昕等人，正是采取了宗密的说法。看来宗密所说，并非全无根据的。如此，则神会在做慧能弟子之前，还曾做过三年的神秀弟子。但是，他一经到了曹溪，便最终地归心于慧能，并在禅宗的初传时期，成了一位颇为有力的禅宗传人。

传宗　慧能“南宗”之传到北方，神会是出了力的。宋《僧传·神会传》说：

（神会）居曹溪数载，后遍寻名迹。开元八年，敕配住南阳龙兴寺。续于洛阳大行禅法，声彩发挥。

慧能死后，神会离开曹溪，去各地游历。唐玄宗开元八年（720），他奉敕“配住”河南南阳的龙兴寺。由于神会在此期间传播南宗教义颇有影响，所以就被人们称之“南阳和上”。同时，在此期间，他还结识了南阳太守王弼、内乡县令张万顷等人。《神会语录》（即刘澄所集的《南阳和上问答杂徵义》）里，记载了王、张二人同神会如下的问答：

南阳太守王弼问《楞伽经》生住异灭义。

答曰：此义有二种。

又问：若为是二种？

答曰：人受胎之时，名之为生；长至三十，名之为住；发白面皱，名之为异；无常到来，名之曰灭。又如谷子，初含其牙，即是生义；既生已即住，是为住义；生既即异于未生时，是为异义；即生已含灭，是为灭义。（铃本校订敦煌本《神会语录》第四十四节。以下引文，只注明《语录》节数）

神会就人（把“长至三十”，解释为“住”，“发白面皱”，说成为“异”，是不确切的）、物两种现象来说明生、住、异、灭义，这倒是一种“卑之无甚高论”的常谈。

内乡县令张万顷问：真如者，似何物？

答曰：比者，诸大德道俗，皆言不迁变名为“真”，神会今则不然。今言“真”者，无可迁变，故名为“真”。所言“如”者，比来诸大德道俗皆言两物相似曰“如”，会今即不然。无物相似曰“如”。（第四十一节）

当时的“诸大德”们，都以“不迁变”来训“真”，“两物相似”（这完全不是佛教所谓“真如”的“如”义）来训“如”。他神会则“不然”：“无可迁变”，名之为“真”；“无物相似”，名之为“如”。这表明：神会关于“真如”的见解，确是“高”于当时的“诸大德”的。

此外，《神会语录》第二十九节里，还有如下记载：

门人刘相倩云：于南阳郡见侍御史王维在（临）湍驿中，屈神会和上及同寺僧惠澄禅师，语经数日。……

致使王维对神会无限赞佩地说：

此南阳郡，有好大德，有佛法甚不可思议！

则神会之结识诗人王维，也是在南阳期间，而且当即博得了王维对他的崇敬。

神会传播南宗于北方，正是开始于他居住南阳的时期。

开元二十二年（734。一说是开元二十年——732），正月十五日，神会在滑台（今河南滑县境）大云寺，召开“无遮大会”，正式向神秀一派的“北宗”，展开论战。据神会的《南宗定是非论》（《神会集》卷二）的记载，当时神会在大会上郑重宣告：

> 神会今设无遮大会，兼庄严道场，不为功德，为天下学道者定（宗）旨，为天下学道（者）辨是非。

这就是说，他神会之所以要借用大云寺这块宝地召开偌大规模的“无遮大会”，其目的，并不是为了修“功德”，而是要“为天下学道者”（应该说是为当时北方的学禅者）们“定宗旨”，“辨是非”，定什么宗旨、辨什么是非呢？

> ……达摩遂开佛知见，以为密契，便传一领袈裟，以为法信，授与惠可；惠可传僧璨，璨传道信，道信传弘忍，弘忍传惠能，六代相承，连绵不绝。（《南宗定是非论》）

禅宗的“嫡传”法统如此。而当时的情形又是怎样的呢？

> 然能大师灭后二十年中，曹溪顿旨，沉废于荆吴；嵩岳渐门①，炽盛于嵩岳（按：“嵩岳”，《圆觉经略疏钞》卷四作“秦洛”）。普寂禅师，秀弟子也，谬称七祖。二京法主，三帝门师，朝臣归崇，敕使监卫。（《圆觉经大疏钞》卷三之下）

本来，曹溪慧能才是承继达摩以至弘忍的“嫡传”法系的人，袈裟递传，证物俱在。而慧能去世后二十年来，“曹溪顿旨”，在南方尚且未能得到应有的弘传；在北方，竟是神秀一系的“渐门”甚为“炽盛”：神秀本人，已被推为禅门“六祖”；神秀弟子普寂

① 神秀死后，被赐谥为“大通禅师”。唐中宗还为他在嵩山（中）岳寺修塔纪念。从此，嵩岳便成了神秀北宗的重要地盘。

（还有义福、降魔藏等），居然也“谬称”“七祖”①！不仅神秀生前，为西（长安）、东（洛阳）“两京法主5〖”，作武氏、中宗、睿宗“三帝门师”，而且，神秀死后，他的弟子普寂、义福等人，继续受到朝廷的钦重，继主“两京法席”，也被礼为“国师”（于此可见，神秀一门出三“国师”）。所谓“朝臣归崇，敕使监卫”，说的正是这一情况。当时神秀一系之在北方，真是权势极盛、炙手可热啊！

其实呢，在弘忍门下，神秀只能算是旁枝、“庶出”；而现在，他们居然很不自量地要以“庶”夺“嫡”，僭据“正统”，如此事关重大，以致迫使神会不得不挺身而出以刊定禅宗嫡传之“宗旨”与夫明辨“顿”，“渐”两派之“是非”。滑台大会，正是为此。

神会面对的，是盛极一时、威震朝野的神秀一派，尽管神会本人具有“大无畏”精神，敢于藐视强者，并“旗帜鲜明”地向他们挑战，却也有人为神会捏一把汗，表示担心；有的则公开威胁他。例如，当时参与滑台大会的、被人们称之为“山东远”的僧人崇远②，便非常露骨地威胁神会说：

普寂禅师，名字盖国，天下知闻，众口共传，不可思议，

---

① 李邕作《嵩岳寺碑》（《全唐文》卷二六三），称：“达摩菩萨传法于可，可传于璨，璨受（授）于信，信恣于忍，忍钟于今和尚（以及于普）寂。”“今和尚”，应是指的神秀；“寂”即普寂。这里，李邕把神秀一系，说成是“达摩禅”的嫡系传人，并且承认神秀、普寂为第六、第七祖。李邕在其《大照禅师碑》（《全唐文》卷二六二。普寂于开元二十七年〔739〕死后，被赐谥为“大照禅师”）里，还说到，普寂临死时，“诲门人曰：吾受托先师，传兹密印。远自达摩菩萨导于可，可进于璨，璨钟于信，信传于忍，忍授于大通（神秀），大通贻于吾，今七叶矣”。则普寂亦以“禅宗七祖”而自居了。严挺之为义福作碑，也说：“禅师法轮，始自天竺达摩，大教东派三百余年，……自可、璨、信、忍至大通，递相印属。大通之传付者，河东普寂与（义福）禅师二人，即东山继德七代于兹矣！”则又是把普寂、义福二人并视为“禅宗七祖”了。

②《南宗定是非论》：“于是当寺有崇远法师者，先两京播名，海外闻知。处于法会，词若涌泉，所有问语，实穷其原。提婆之后，盖乃有一。时人号之‘山东远’。……远法师乃于是日来入会中，扬眉亢声，一欲战胜。”则崇远者，亦神会当时的一个论敌。

如此相非斥①，岂不与身命有仇！（《神会集》卷三）

面对这种威胁，神会断然回答道：

我自料简是非，定其宗旨。我今谓（为）弘扬大乘，建立正法，令一切众生知闻，岂惜身命！（同上）

彼时彼地，神会确实显示出了一种“无畏气概”。在滑台大会上，不仅有威胁神会的，还有公然出来破坏会场的：

……著屏风（去），称有官客，拟将著侍。和上言：此屏风非常住家门者，何乃拆破场，将用祇承官客?!（《南宗定是非论》）

用以装饰法座的屏风，并不是大云寺“常住”的公物，而是向信徒私人借来的，可是，到了要开会的时候，却有人（显然是大云寺的管事僧人）借口要招待官方客人，强行把屏风拆了去。这些和尚，可真是既愚蠢又无聊！偌大规模的会议，难道搞些拆去屏风之类的小动作就能阻挡会议的召开吗？神会指斥对方这种借口待客而强行拆去并非“常住”之物的屏风的行径，是蓄意破坏会场。

但是，威胁也罢，捣乱也罢，都动摇不了神会召开大会的坚定决心，阻止不了大会的召开，大云寺的无遮大会，照旧按原定计划进行下去。在大会上，神会“理直气壮”地历数了神秀一派妄据“祖位”的非法行为之后，郑重宣告神秀一系：

师承是傍，法门是渐！

论“师承”，你们神秀一系，不过是五祖门下的“庶出”旁枝；论“法门”，你们神秀一派，是“渐”而不是“顿”；而禅宗，是“顿门”而决非“渐门”。不仅如此，神会还举出了最“权威”的“证

① 在滑台大会上，神会指斥神秀一派“师承是傍，法门是渐”，决不能、也决不应僭据禅宗的“正统”地位。崇远所说，当即指此。

据”——标志着承继“祖位”的“信物”袈裟，现在曹溪，却并不在你们神秀一派的门下！对此，当年神秀也是公开承认的：

秀禅师在日，指第六代传法袈裟在韶州。（《神会集》卷三）

因此，连神秀本人也“口不称为第六代”（同上）。也就是说，神秀本人也不敢以禅宗的“第六代”祖师自居。对此，在《坛经》第六节里也是可以找到证据的：

我将心偈上五祖呈意，求法即善，觅祖不善，却同凡心夺其圣位！

这是神秀在向五祖弘忍献“呈心偈”之前的自我表白，表明他并不敢妄“觅祖”位。

今普寂禅师自称第七代，妄竖（神秀）和尚为第六代，所以不许。（《神会集》卷三）

神秀在日，尚且不敢妄“夺”“圣位”，而现在，在神秀死后，你普寂等人竟敢“自称”是“第七代”，而“妄竖”神秀为“第六代”。这不仅不符合史实，而且也是有背于神秀本意的。所以，对于这种关系到“法系”传承上的僭妄行径，是决不能允许的。

经过神会在滑台大会上的这种有力、有“据”的论辨，曹溪宗旨得到传播，神秀“北宗”却大煞“威风”。而神会也就从此而声名大振。据《圆觉经大疏钞》卷三之下的记载：

天宝四载，兵部侍郎宋鼎，请入东都。……于是曹溪了义，大播于洛阳；荷泽顿门，派流于天下。

经过滑台大会的大论战以及在此前后神会一系列宣扬“南宗”、指斥“北宗”的活动，“曹溪了义”以及神会本人的声名，一起传进了原为“北宗重地”的东都洛阳。正是在这种背景下，兵部侍郎宋鼎才乐于（也才敢于）在天宝四年（745）邀请神会去洛阳，住荷泽寺（从此，神会便被称为“荷泽禅师”）。

神会到了洛阳，继续召开会议，论辨南、北二宗的旁正、是非。据说，普寂在日，曾在嵩山立“七祖堂”，树立碑碣。

（神会也）于洛阳荷泽寺崇树（慧）能之真堂（按：即慧能影堂），兵部侍郎宋鼎为碑焉。会序宗脉，从如来（以）下西域诸祖外，震旦凡六祖，尽图绩其影。太尉房琯作《六叶图序》。

可说是针锋相对，并且取得了很大的成功。

关于神会同神秀一派的斗争情况，宗密也曾有过总结性的叙述：

……然能大师灭后二十年中，曹溪顿旨，沉废于荆吴；嵩岳渐门，炽盛于秦洛。普寂禅师，秀弟子也，谬称七祖，二京法主，三帝门师，朝臣归崇，敕使监卫，雄雄若是，谁敢当冲！岭南宗途，甘从毁灭；法信衣服，数被僭谋。……荷泽亲承付嘱，讵敢因循，直入东都，面抗北祖，龙鳞、虎尾，殉命亡躯。……于是曹溪了义，大播于洛阳；荷泽顿门，派流于天下。……（《圆觉经略疏钞》卷四；《圆觉经大疏钞》卷三之下）

神会面对“谁敢当冲”的当时神秀一派的“雄雄”声势，毫无畏惧，而敢于逆“龙鳞”、捉“虎尾”而“面抗北祖”！斗争结果，正如宋《僧传·神会传》所记载的：

先是，两京之间，皆宗神秀；……从见会明心，六祖之风荡其渐修之道矣。南、北二宗，时始判焉。致（使）普寂之门，盈而后虚！……会之敷演，显发能祖之宗风，使秀之门寂寞矣！

经过滑台论辨，洛阳“面抗”，“六祖之风”因而“荡”涤了神秀一派的“渐修之道”，终于使得“普寂之门，盈而后虚”；而神“秀之门”，从此也就趋于“寂寞”了。虽然赞宁所述，不无夸张，

但大体还是符合史实的。于此也就可以想见，当年神会之把慧能“南宗”传播于北方（首先是西、东两京），确是有其巨大的“历史功绩”的。赞宁“会师自南徂北，行曹溪之法，洛中弥盛”（宋《僧传·神会传·赞》）的评价，是公允的。

遭谴　神会北上之前，北方是：

> 北宗门下，势力连天！（《圆觉经大疏钞》卷三之下）

面对这种令人“望而生畏”的形势，神会却敢于同“北宗”的人们作斗争。在神会，显示出了他的“无畏气概”；而在“北宗”，显然也是不会甘心于失败的。于是图谋加害于神会的事，也就接连发生：

> 侠客沙滩五台之事，县官白马；卫南卢、郑二令文事，三度几死。商旅缋服，曾易服执秤负归。百种艰难，具如祖传。……（同上）

这是在神会去到洛阳之前所遭遇到的种种艰险。宗密所说，详情不明。《中国禅宗史》对此，略有如下说明：

> （宗密）所说的这些艰难，是在到洛阳以前的。文字过于简略，不能完全明了当时的情形。“县官白马”，是为白马的官府所拘系（县与悬同）。白马在滑台东，当时滑台是属于白马县的；（拘系的）起因，是“侠客沙滩五台之事”。“三度几死”，是为了“卫南卢、郑二令文事”。卢、郑，是二位县令。“卫南”，应是卫河（又名南运河）以南，不知是那二县的县令。上是武侠的牵累，这里是文字引起了麻烦。“商旅缋服”以下，似乎是受到处分，脱去僧衣而服劳役！……（页 296）

“侠客沙滩五台之事”和“卫南卢、郑二令文事”，详情均不明了。神会尽管在到洛阳之前已经遭受到了这种种艰险，但是，他仍毅然决然地“直入东都，面抗北祖”，终于“显发”了六祖慧能之“宗风”，而使神“秀之门”趋于“寂寞”。“北宗”门徒遭此挫折，

自然不会甘心，于是，神会便遭到了更大的灾难。

> 天宝中，御史卢弈阿比于寂，诬奏（神）会聚徒疑萌不利。玄宗召赴京，时驾幸昭应汤池，得对言理允惬，敕移住均部。二年，敕徙荆州开元寺般若院住焉。（宋《僧传·神会传》）

所谓“天宝中”，即天宝十二年（753）。神会先后在滑台，洛阳有力地批判了“北宗”，大伸了“南宗”宗旨，大杀了“北宗”威风。作为“北宗”信徒的御史卢奕（卢于天宝十四年十二月安禄山攻陷东都洛阳时遇害，时官“中丞”），便出而诬陷神会。他“诬奏”神会“聚徒”，“疑萌不利”，要置神会于死地。玄宗得奏，立即宣召神会“赴京”面对。由于神会奏对的“言理允惬”，才“从宽发落”，予以流放。对此，宗密说得更加详细：

> 天宝十二年，被谮聚众，敕黜弋阳郡，又移武当郡；十三载，恩命量移襄州；至七月，又敕移荆州开元寺。皆北宗门下之所致也。（《圆觉经大疏钞》卷三之下）

“汤池得对”之后，先被“黜”放到弋阳郡（今江西弋阳县），又移到武当郡（今湖北均县，唐属均州）；次年（天宝十三年，753），又移住襄州（今湖北襄阳）；七月间，又移住荆州开元寺。在不到两年的时间内，接连四次迁移。一位六十多岁的老人，如此的颠沛流离，其艰难困苦可想而知！而给神会招致如此灾难的，“皆北宗门下之所致”，都是由于普寂门徒恶意诬陷之所致。“北宗”一派报复于神会者，真可谓狠毒之极了！

胜利　这里所谓“胜利”，是政治上的，而不是宗教上的。神会遭谴不久，时局突变。天宝十四年（755），十一月间，安禄山造反，不久，两京相继沦陷，玄宗仓皇逃往成都，做了“逃难皇帝”。到了肃宗至德二年（757），郭子仪收复两京，大难略平，形势好转。而神会，也乘时而出，并被公推出来主持开坛传戒度僧

事宜。

十四年，范阳安禄山举兵内向，两京版荡，驾幸巴蜀。副元师郭子仪率兵平殄，然于飞挽索然。（宋《僧传·神会传》。以下引文，不一一注明出处）

这是说，安禄山造反，郭子仪平乱，但军饷不足，以致“飞刍挽粟”的军需运输工作“索然”不济。

（于是）用右仆射裴冕权计，大府各置戒坛度僧，僧税（百）缗谓之香水钱，聚是以助军须。……

即用鬻牒度僧办法筹措军饷。为了张大“度僧”的声势，以收多鬻牒、多筹饷的功效，因“群议乃请（神）会主其坛度”①。但是，当时兵灾之后，“寺院、宫观（皆）鞠为灰尽”。寺院都被烧光了，无处可以开坛传戒。

乃权创一院，悉资苫（按：苫，音疝，以草覆屋也）盖，而中筑方坛。

临时搭起了一间草屋，中设方坛，权作戒坛。条件虽然简陋，前来受戒者却很踊跃，鬻牒所得很可观。

所获财帛，顿支军费。

鬻牒所得，足以“顿支军费”。当时劫后余生的苦难人民，为了寻求生活出路与荫蔽之所，纷纷前来受度为僧的人数之众多，于此可以想见。而由鬻牒而来的“香水钱”，也就“所获无算”了。

代宗、郭子仪收复两京，会之济用，颇有力焉②。

李豫、子仪之收复两京，军费上竟然得到神会颇大的接济与资助，

---

① 宋《僧传·神会传》还说：“初，洛都先陷，会越在草莽，卢奕为贼所戮。”则当时卢奕已死，神会尚逃难在外。

② 神会传戒售牒、支济军用之事，不见正史（《新唐书·裴冕传》只说冕“乃建言卖官、度僧道士，收赀济军兴”。并未言及神会）。佛史所载如此，姑存之以备参考。

可见在这场平息叛乱的战事中，神会出了多么大的助力！神会有了这么大的功劳，自然要受到朝廷的另眼看待了。

肃宗皇帝诏入内供养。敕将作大匠，并功齐力，为造禅宇于荷泽寺中……

为了表示恩赏，肃宗李亨特地下诏把神会请到宫内供养；同时，还敕令组织人役，尽快地为神会修复荷泽寺。神会也利用这一大好机会，为南宗做了两件大事：

一、由郭子仪出面申请，为菩提达磨——初祖立谥。如陈寅《再建圆觉塔志》（《唐文拾遗》三一）说：

同徒、中书令、汾阳王郭子仪，复东京之明年（758），抗表乞大师谥。代宗（按：代宗，疑为肃宗之误）皇帝谥曰圆觉，名其塔曰空观。

二、由广州节度使韦利见启奏，请六祖袈裟入内供养。如《别传》（续一四六·四八七）说：

上元二年，广州节度使韦利见奏，僧行滔及传衣袈裟入内。孝感皇帝依奏，敕书曰：敕曹溪山六祖传（法）袈裟，及僧行滔并俗弟子韦利见，令水陆给公乘，随中使刘楚江赴上都。上元二年十二月十七日下。（"上元"，应是"乾元"的误写）①（《中国禅宗史》页298—299）

为了给慧能所传的禅宗力争"正统"地位，神会不避艰险，挺身而出，同"北宗"斗争、抗衡，虽然几经挫折，甚至因被诬陷而险遭不测，但风云时会，因安史之乱而使神会得到了转危为安、转败为胜的大好机会。神会这种在政治上的胜利，也正是他在宗教上的胜利的反映。在初期的禅宗史上，神会可谓"不朽"矣！

关于神会死后的"哀荣"，宗密曾有如下的记述：

① 《别传》非信史，其所记载，只能作为参考，难以凭信。

……（代宗）宝应二年，敕于（东京龙门神会）塔所，置宝应寺。大历五年，敕祖堂额号“真宗般若传法之堂”；七年，敕赐塔额号“般若大师之塔”。（德宗）贞元十二年，敕皇太子集诸禅德，楷定禅门宗旨，遂立神会禅师为第七祖。……又御制七祖赞文，现行于世。（《圆觉经大疏钞》卷三之下；《圆觉经略疏钞》卷四）

曾经出身于荷泽门下的宗密，也视神会为禅宗的“第七代”祖师。神会之于禅宗，亦可谓“功不唐捐”了。

（二）神会的著作　神会著作，根据敦煌残卷，有如下几种：

《神会语录》

有两个本子：一是日本学者铃木贞太郎和公田连太郎的校订本（简称铃木校订本），分五十五节；末尾（第五十六节），附有《大乘顿教颂并序》。二是胡适的校订本，收为胡氏辑录的《神会和尚遗集》（简称《神会集》）卷一、卷三。这部《语录》（原题为《南阳和上问答杂征义》），大体上是神会在南阳期间与人酬答的“法语”记录。

《菩提达摩南宗定是非论》

这部题为“独孤沛撰”的论文（简称《南宗定是非论》），大致就是滑台大会的论辨记录。所谓“独孤沛撰”，其实就是独孤沛整理或记录。独孤沛的身世不详，据他在《南宗定是非论》的《序》文里自称“弟子”看来，他当是神会的一位在俗弟子，而且是参加了滑台大会的①。这篇论文残卷②，胡适收为《神会集》卷二。

---

① 独孤沛在《序》文中所说他“修”此论文的前后年月（开元十八、十九、二十、二十一年）同神会于开元二十二年在滑台召开“无遮大会”，有着时间上的矛盾。对此，可参阅胡适在其《跋〈南宗定是非论〉残卷》一文中所作的会通释（见《神会集》卷二末尾）。《中国禅宗史》（页306—307）对此，另有不同的会通解释，可一并参阅。

② 《中国禅宗史》（页302—306）说这部论文在内容编排上有着“头上安头”、“脚下添脚”、“身内有身”的缺陷。

《南阳和上顿教解脱禅门直了（心）性坛语》

《历代法宝记》里，曾有如下叙述：

东京荷泽神会和上，每月作栝（按：栝，应作“坛”）场，为人说法，破清净禅，立如来禅，立知见，立言说。……

于此可知，神会在洛阳期间，“每月”都要作坛场，“为人说法”。而这部《坛语》，便是当时的说法记录。《中国禅宗史》说这部“《坛语》，是神会在洛阳开法传禅的记录”（页301），也清楚地说明了这一点。

《历代法宝记》说神会“为人说法”，是要“破清净禅，立如来禅”。这一说法很不确切。因为，第一，神会当时所要竭力“破”除的，是神秀一系的“北宗”渐门，而北宗，并不能称为“清净禅”。《坛经》（第十九节）曾说：“何名禅定？外离相曰禅，内不乱曰定，……本性自净自定。……外离相即禅，内不乱即定。外禅内定，故名禅定。”“外”而“离相”，“内”而“不乱”，“本性自净自定”，这才是“清净禅”。而神秀“北宗”，却并未能够达到这种境界。第二，神会当时所要尽力树“立”的，是慧能“南宗”，而“南宗”，是“祖师禅”而非“如来禅”；“如来禅”，是传统禅学（神秀“北宗”亦属之），而非慧能禅宗。所以，《历代法宝记》所说的“破”、“立”，恰恰把事情给弄颠倒了。

“立知见，立言说”这两句话，非常值得注意。大家知道，慧能禅宗，被称为“不立文字”的“教外别传”，它是要破除“知见”、不“立言说”的。如有“知见”，那就被称为“知解宗徒”；而“知解宗徒”，是不能“升”禅宗之“堂”、“入”禅宗之“室”的。神会每月登坛“为人说法”，“立知见，立言说”，正表明了他原来不过是一个“知解宗徒”。（神会之所以在以后的禅宗发展史上丧失了地位，大概就是由于这种原因吧！）

《顿悟无生般若颂》

这部被收为《神会集》卷四的《无生颂》，就是载于《景德录》卷三〇的《显宗记》。两者文字上虽有小异，内容上却大体相同。《显宗记》说："西天二十八祖，共传无住之心，同说如来知见，至于达摩，属此为初，递代相承，于今不绝。"《无生颂》，则只有"至于达摩"以下的四句，而无"西天二十八祖，……"之说①。可见，"二十八代"说，是后增的。

上述著作，都是"敦煌残卷"，因而都不完整。此外，据独孤沛在其《菩提达摩南宗定是非论序》里"后有《师资血脉传》，亦在世流行"的说法，则神会还曾著有《师资血脉传》。

（三）神会的思想　据《坛经》（铃木校订敦煌写本——法海本《坛经》。下同）记载，神会初见慧能时，曾有如下问答：

（神会）问言：和上坐禅，见亦不见？大师起把，打神会三下，却问神会：吾打汝，痛不痛？神会答言：亦痛亦不痛。……

大师言：神会向前，见不见是两边，痛不痛是生灭。汝自性且不见，敢来弄人！……（《坛经》第四十四节）

"不见自性"，却敢"弄人"。表明神会一开始就带有"知解宗徒"的特点！下面，且据神会的有关著作（主要是铃木校订敦煌写本《神会语录》），来大致地检阅一下神会的思想。

其一，论"佛性"。

问："本有今无"偈②，其义云何？

答曰：据《涅槃经》义，"本有"者，本有佛性；（"今无"者，）今无佛性。

---

①《神会语录》："菩提达摩，西国承僧伽罗叉，……为第八代。……唐国惠可禅师承菩提达摩后，……总经一十三代。"（《神会集》卷三）仍无二十八代说。

② 指《大涅槃经》卷一〇《如来性品》第四之七里的如下偈颂："本有今无，本无今有，三世有法，无有是处。"

问：既言本有佛性，何故复言今无佛性？

答：言今无佛性者，为被烦恼盖覆不见，所以言无。本无、今有者，本无者，本无烦恼；今有者，今日具有烦恼，纵使具有恒沙大劫（按："恒沙大劫"，说法不确。因为，"恒沙大劫"，只是形容时间之长，并非形容数量之多）烦恼，亦是今有。……

问：佛性与烦恼俱不俱？

答：俱！虽然俱，（烦恼）生灭有来去，佛性无来去，以佛性常故。……

问：佛性与烦恼既俱，何故独断烦恼非本？

答：譬如金之与矿，俱时而生，得遇金师炉冶烹炼，金之与矿，当各自别。金即百炼百精；矿若再炼，变成灰土。……金者喻于佛性，矿者喻于烦恼。诸大乘经论具明烦恼为客尘，所以不得称之为本。……（《神会语录》第一节）

从上述的论"佛性"中，可以看出神会也是一个"佛性"论者。"佛性"本有，只因"被烦恼盖覆"而不能得"见"；一旦除去"客尘烦恼"，"真常"佛性，立即显现。这同《坛经》中如下的话意是完全一致的：

自性常清净，……妄念浮云盖覆，自性不能明；故遇善知识开真法，吹却迷妄，内外明彻，……名为清净法身。（同上书第二十节）

"名为清净法身"的，"常清净"的"自性"，并不是指人们一般的"个性"，而是指的"佛性"（又叫"法性"、"真如"等等）。所以，在宣扬"佛性"论这个方面，可以说神会大体上是继承了慧能的思想的。

牛头山袁禅师问：佛性遍一切处否？

答曰：佛性遍一切有情，不遍一切无情。

问曰：先辈大德皆言道青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若；今禅师何故言道佛性独遍一切有情、不遍一切无情？

答曰：岂将青青翠竹同于功德法身？岂将郁郁黄花等般若之智？若青竹、黄花同于法身、般若者，如来于何经中说与青竹、黄花授菩提记？若将青竹、黄花同于法身、般若者，此即外道说也。（同上书第三十节）

神会认为："佛性"，只"遍一切有情"，"不遍一切无情"。这也就是说："有情"（动物）有"佛性"，"无情"（动物以外的一切生物和非生物）无"佛性"。是的，在"有情"，叫"佛性"；在"无情"，叫"法性"。但是，"佛性"就是"法性"，"法性"就是"佛性"，它们是"一体"（假如它们真的有"体"性的话）而"二名"的；也就是说："佛性"之于"法性"，是"名异"而"实同"的。所以，说"佛性"不遍于"无情"，就"佛性"论——"真如缘起"论的教义说来，犯有两个"错误"：第一，把"佛性"——"法性"，说成了有"分剂"，有"界限"的东西，而"佛性"——"法性"，却是竖穷横遍、无所不在的。第二，认为"青竹"、"黄花"不能同于"法身"、"般若"，这不过是一种"著相"的世俗之见，由于"著相"，所以他只见"青竹"、"黄花"，而不见"法身"、"般若"。殊不知，举"青竹"、"黄花"，当体就是"法身"、"般若"；因为，"无不从此法界流，无不还归此法界"。所谓"也大奇，也大奇，无情说法不思议"！不正是说的这个意思吗？"无情"既能"说法"，自然表明"无情"也有"佛性"，"无情"也能"成佛"。"无情有性"论者所表达的，正是这种观点。神会讲"佛性"而又把它说成是"有限"的，表明他还不是一个"彻底"的"佛性"论者。

扬州长史王怡问曰：佛性既在众生心中，若死去入地狱

之时，其佛性为复入不入?!（同上书第四十五节。下同）

这个问题问得很有趣！既然“一切众生皆有佛性”，那么，造作恶业的“众生”，他（牠、它）们死后堕入地狱的时候，佛性是否也跟着堕入地狱？

答曰：身是妄身，造地狱业，亦是妄造。

这可说是所答非所问。

问曰：既是妄造，其入者何入？

答曰：入者是妄入！

问曰：既是妄入，性在何处？

既是“妄入”地狱，那末，正当“入”地狱时，“真”的“佛性”又在“何处”？

答曰：性不离妄！

这就是说，“佛性”也跟着“入”了地狱；因为“性不离妄”啊！

（问）：即应同入否？

答：虽同入而无受！

问：既不离妄，何故得有入无受？

答曰：譬如梦中被打，为睡身不觉知；其佛性虽同入而无所受。故知造罪是妄，地狱亦妄，二俱是妄；妄自迷真，性元无受。

犹如梦中挨打，而睡中之身并不感到疼痛一样，“佛性”跟随“妄身”而入于虚妄的地狱，虽“入”而并不感“受”地狱之苦。所以，虽因“性不离妄”而“佛性”也随“入”地狱，但是，“妄自迷真”，而“性元无受”。其实，神会还可以把话说得更“深”一些：所谓“造罪”、“入地狱”，无非都是就凡夫“众生”们的虚妄心境而言的，如就“佛性”本身而言，那末，“性本清净”，元无天堂、地狱之可言哪！如此发问，便是一种用“凡情”度“圣境”的反映！而神会对于这种问题，不是“一语破的”地去斥破，

却也要来一番辞费的解释，这就再次表明了：在对待“佛性”这种绝对“神圣”的问题上，神会也没有能够摆脱掉“知解宗徒”的习气。

其二，论“无念法”。

嗣道王问曰：无念法者，为是凡夫修？为是圣人修？若是圣人修，即何故令劝凡夫修无念法？

答曰：无念〔法〕者，是圣人法；凡夫若修无念〔法〕者，即非凡夫也。

又问曰：无念者无何法？是念者念何法？

答曰：无者，无有二法；念者，唯念真如。

又问：念者与真如有何差别？

答：亦无差别。

问：既无差别，何故言念真如？

答曰：所言念者，是真如之用；真如者，即是念之体。以是义故，立无念为宗。……（同上书第二十节）

在这里，神会也提出了“无念为宗”的命题。对照一下《坛经》（第十七节）如下的文字，即可知道神会的这一思想，也是“师承有自”的：

我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，……然此教门，立无念为宗。世人离见，不起于念，若无有念，无念亦不立。无者无何事？念者念何物？无者，离二相诸尘劳；念者，念真如本性。真如是念之体，念是真如之用。……

在宣扬以“无念为宗”这一点上，神会可说是“述而不作”的（胡适却由此〔以及其它一些类似内容〕而得出“反证”：认为《坛经》不是慧能之作，而是神会作品）。

张燕公问：禅师日常说无念法，劝人修学，未审无念法有无？

答曰：无念法，不言有，不言无。

问：何故无念不言有无？

答：若言其有者，即不同世有；若言其无者，不同世无。是以无念不同有无。……（同上书第八节）

由于“无念”不同于世俗之有、无，所以“无念”既“不言有”，也“不言无”。这里，神会不再从动词的意义上来使用“无念”。“无念”，已成了具有特定含义的名词——神会已赋予“无念”以同“真如”之类差不多的“本体”的意义了。谓予不信，请看下文：

……见无念者，谓了自性！（同上书第二十一节）

这就是说，“无念”就是“自性”。因此，它就成了“见”（观照——参究）的对象。在这里，神会居然把原来只具有动词意义的“无念”这一概念，升华为一种“本体”——“自性”（“真如”之类）了！

神会在他的《顿悟无生般若颂》（《神会集》卷四）——《显宗记》（《景德录》卷三〇）里，又提出了“无念为宗”这一命题，并且说道：

夫真如无念，非想念而能知；……心本无作，道常无念。

“无念”就是“真如”之“道”，因而“无念”就是“本体”，就是本原。慧能只是说“念者，念真如本性”，则“念”的本身，还不就是“真如”；当然，慧能还说了“真如是念之体”，“念”以“真如”为“体”，则“念”也就是“真如”了。如此，则神会之升华“无念”，原也是有“所本”的。

其三，论“顿渐”。

志德法师问：禅师今教众生唯令顿悟，何故不从小乘而引渐修？未有升九层之台，不由阶渐而登者也。

答曰：只恐畏所登者不是九层之台，恐畏漫登者土堆胡

冢，若实是九层之台，此即顿悟义也。今于顿中而立其渐者，即如登九层之台也。要藉阶渐，终不得渐中而立渐义。事须理智兼释，谓之顿悟，并不由阶渐，自然是顿悟义。自心从本已来空寂者，是顿悟；即心无所得者，为顿悟；即心是道，为顿悟；知一切法，是一切法，为顿悟；闻说空不著空，即不取不空，是顿悟；闻说我不著〔我〕，即不取无我，是顿悟；不舍生死而入涅槃，是顿悟。……（《神会语录》第二十一节）

神会从“理论”上一口气讲了七种“顿悟”之义；接着，又举“事例”来说明这一点：

出世而有不思议事，闻说者即生惊疑，今见在世不思议事有顿者，信否？

问曰：其义云何？愿示其要。

答曰：如周太公、殷傅说，皆竿钓、板筑，而简在帝心，起自匹夫，为（位?）顿登台辅，岂不是世间不思议之事？（同上）

把人“世间”（朝廷）的越级提拔——“顿升”，比作佛教所谓的“顿悟”，是并不那么贴切的。因为，前者是“升官”，后者是“悟道”，以“升官”来例“悟道”，除非是说“悟道”等于“升官”，否则是不能类比的。

神会的结论是：

……只显顿门，唯有一念相应，实更不由阶渐……也。（同上）

“一念相应”，“见性成佛”，此之谓“顿悟”。由于对于禅宗说来，“顿悟”义至关重要，所以神会就一再地讲到它：

和上言：发心有顿渐，迷悟有迟疾，若迷即累劫，悟即须臾。（同上书第三十七节）

这些话，同《坛经》以下的说法是完全相同的：

悟即元无差别，不悟即长劫轮回。（第十六节）

不修即凡，一念修行，自身等佛……前念迷即凡，后念悟即佛。（第二十六节）

迷来经累劫，悟则刹那间！（同上）

下面，神会又以“比喻”来说明“顿悟”义：

譬如一缕之丝，其数无量，若合为一绳，置于木上，利剑一斩，一时俱断，丝数虽多，不胜一剑。发菩提心，亦复如是。若遇真正善知识，以巧方便，直示真如，用金刚慧，断诸位地烦恼，豁然晓悟，自见法性，本来空寂，……无边功德，应时等备（《神会语录》第三十七节）

在这里，神会又用“利剑斩乱丝”的“比喻”，来说明“顿悟”之义，仍是不怎么贴切的。因为，“豁然晓悟”，“自见法性，本来空寂”，原无“乱丝”（烦恼）可“斩”啊！因此，“断诸位地烦恼”之说，似乎也非“顿悟”正宗教义；而“本来空寂”与“无边功德”之说，也是互相矛盾的，因为，既然“本来空寂”，又何“无边功德”之有！这些不“贴切”的比喻和相互“矛盾”的说教，又暴露出神会那种“知解宗徒”的气质。

其四，论“真如”。

蒋山义法师问曰：一切众生，皆有真如佛性，及至中间，或有见者，或有不见者，云何有如是差别？

答曰：众生虽有真如之性，亦如大摩尼之宝，虽含光性，若无人磨冶，终不明净。差别之相，亦复如是，一切众生不遇菩萨善知识教令发心，终不能见。差别之相，亦复如是。（同上书第二十三节）

虽然“一切众生，皆有真如佛性”，但若没有“善知识”指点，“终不能见”。而“善知识”是有“遇”、有“不遇”的，所以本具

的“真如佛性”也就“有见”、“有不见”。“真如佛性”一词，用得倒很确当：“真如”就是“佛性”，“佛性”就是“真如”，它们原是一个东西！

义闻法师问曰：虽有真如，且无有形相，使众生云何得入？

答：真如之性，即是本心，虽念、无有能念可念，虽说、无有能说可说，是名得入。（同上书第二十四节）

“入”字用得很不妥当。因为，“真如”，是一种证、悟的境界，而不是可以出入的处所。所以，只应该说是“证得”或者“契悟”真如，而不能说进“入”真如。“真如之性，即是本心”，这是对的：真如——佛性（或本性）——真心——本心，诸如此类的称谓，说的都是一个东西：诸佛本源，众生性体，凡夫藉以成圣，宇宙赖以生起。

神会之论“真如”，可说是“语焉不详”。

其五，论“定慧”。

悉法师问：云何是定慧等义？

答曰：念不起，空无所有，即名正定；以能见念不起、空无所有，即名正慧。若得如是，即定之时，名为慧体；即慧之时，即是定用。即定之时不异慧，即慧之时不异定；即定之时即是慧，即慧之时即是定；即定之时无有定，即慧之时无有慧，何以故？性自如故。是名定慧等学。（同上书第十九节）

神会以“念不起，空无所有”来训释“定”义；以“能见”此“念不起、空无所有”来训释“慧”义。前者欠妥，后有矛盾。如果“念不起、空无所有”“即名正定”，那只能说是一种“无想定”或“空定”，而不是禅宗所讲的“定”。既然“无念”，又何“能见”之有！既有“能见”，何谓“无念”！慧能给定、慧下的定

义则是：

……心地无乱自性定，心地无痴自性慧。（《坛经》第四十一节）

这才是慧能禅宗所讲的定、慧。其余所说，倒是同《坛经》（第十三节）如下的说法相一致的：

善知识！我此法门，以定慧为本。第一勿言定慧别，定慧体一不二。即定是慧体，即慧是定用；即慧之时定在慧，即定之时慧在定。善知识！此义即是定慧等。学道之人作意，莫言先定发慧，先慧发定，定慧各别。作此见者，法有二相，口说善心不善，定慧不等；心口俱善，内外一种，定慧即等。

为了强调定、慧“不二”，定、慧同“等”，便把定说成是慧“体”，把慧说成是定“用”，以及“先慧发定”云云，都是不符合传统教义的，而这些不确切的说法，神会也都从慧能那里继承下来了。

但一切时中，见无念，不见身相，名为正定；不见心相，名为正慧。（《神会语录》第二十一节）

这大体上又是重复了上述关于定、慧的定义。由于谈论禅宗，神会因而还有如下的论述：

……凝心取定。或有住心看净，或有起心外照，或有摄心内澄（证），或有起心观心，而取于空，或有觉妄俱灭，不了本性，住无记空。如此之辈，不可俱说。（同上书第十六节）

“如此之辈”，都未走上正道，所以都在被批评之列。

若有坐者，凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内澄（证）者，此是障菩提，未与菩提相应，何由可得解脱。（同上书第二十一节）

“凝心入定，住心看净”，“此是障菩提”，亦即“菩提”之“障”，

自然也是错误的。神会的这一论述，又是来自如下的《坛经》（第十八节）：

善知识！此法门中，坐禅无不著心，亦不著净，亦不言不动。若言看心，心元是妄，妄如幻故，无所看也。若言看净，人性本净，为妄念故，盖复真如，离妄念，本性净，不见自性本净，起心看净，却生净妄，妄无处所，故知看者，却是妄也。净无形相，却立净相，言是功夫，作此见者，障自本性，却被净缚。……看心、看净，却是障道因缘。

"障自本性"与"障道因缘"，都比"障菩提"的提法更清楚明白一些。

胡适看到《神会语录》里也有诸如上述一些与《坛经》里相同（或相似）的文字，不是合乎逻辑地得出这正是神会承继了慧能思想的反映的结论，而是完全相反，他却从中得出了一种"内证"，"证明"了《坛经》不是慧能的著作，而是神会的作品。也就是说，上述情况的出现，不是表明神会在抄袭慧能，恰恰相反，而是慧能在抄袭神会！这是一种奇怪的推论。

其六，论"因缘"与"自然"。

相州别驾马择……遂问：天下应帝廷僧，唯说因缘，即不言自然；天下应帝廷道士，唯说自然，即不言因缘。

宫廷里的"供奉僧"，只讲"因缘"而不讲"自然"；宫廷里的"供奉道士"，则只讲"自然"而不讲"因缘"。马择对此，疑难不决，遂以之来请教神会。

（神会）答曰：僧唯独立因缘、不言自然者，是僧之愚过；道士唯独立自然、不言因缘者，道士遇过。

马别驾言：僧家因缘可知，何者即是道家因缘？

和上答：僧家自然者，众生本性也。又经文所说众生有自然智、无师智。此是自然义。道士家因缘者，道得称自然

者，道生一，一生二，二生三，三生万物。从道以下，并属因缘。若其无（道），一从何生？今言一者，因道而立，若其无道，万物不生。今言万物者，为有道故，始有万物，若其无道，亦无万物。今言万物者，并属因缘。（《神会语录》第三十六节）

神会是在这里搞“格义”（比附）。为了把“僧家”和“道家”说成是“一家人”，他把“本性”说和“自然智”，说成就是“僧家”的“自然”论，这是极大的曲解和比附。在这里，神会完全忘记了“缘生”说和“缘起”论，乃是佛教所特有的思想和教义（无论是在印度还是在中国，都是如此）；这种思想、教义，是任何其他各家所没有的。

根据神会的这种曲解、比附，胡适也给神会（以及禅宗）扣上了一顶“纯粹的自然主义”的帽子：

中国古来的自然哲学，所谓道家，颇影响禅学的思想。南宗之禅，并禅亦不立，知解方面则说顿悟（按：“知解方面则说顿悟”，这种说法，也是错误的。因为，就禅宗说来，有“知解”，就不能“顿悟”；要“顿悟”，就必须排除“知解”。“知解”与“顿悟”，是“势不两立”的），实行方面则重自然。宗密所谓“无修之修”，即是一种自然主义。神会此卷中屡说自然之义。如他答马择问云：（按：以下即上引《神会语录》第三十六节的文字，这里且从略）……这是很明白的承认道家所谓自然和佛家所谓因缘同是一理。至于承认自然智、无师智为自然，这更是指出顿悟的根据在于自然主义，因为有自然智，故有无修而顿悟的可能。所以神会对王维说：“众生若有修，即是妄心，不可得解脱。”这是纯粹的自然主义了！……（《胡适论学近著》（平装本）第一集卷二（《神会集》卷首）《荷泽大师神会传》）

这种说法也是曲解和比附。因为，佛教之讲“无修之修”、“有修即妄”之类的话，其用意乃在于排除“执著”。也就是说，虽“修”而不要执著“修相”，若著“修相”，便是“妄心”在作怪。这也正是《金刚经》所谓“凡所有相，皆是虚妄”之意。而禅宗“顿悟”的“根据”，也决不是“在于自然主义”，而是在于“一切众生皆有佛性”。因为“人均此性”，所以只要能够“明心见性”，便可“立地成佛”——“顿悟”、解脱。至于“自然智”、“无师智”，它的“理论”根据，仍然是“一切众生皆有佛性”，也就是佛经中常说的“一切众生，本来具有如来智慧、德相”。这种“本具”的智慧，一旦时机“成熟”，便可“无师自悟”。这种“智慧”，是“人人本具”的，是不假外求的，所以又称之为“无师智”、“自然智”。这种饱含蒙昧主义的彼岸性的神学意义的宗教臆说，和道家所谓“王（人）法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第二十五章）的那种具有哲学世界观意义的论点，是没有任何共同之处的。因为看到“自然智”之类的说法中也有“自然”的字样，便说神会（以及禅宗）也是“自然主义”（甚至是“纯粹的自然主义”）者，那是文不对题的。所以，“道家所谓自然和佛家所谓因缘”，决非“同是一理”，而是性质、含义完全不同的“两家”之言。

上述几点，虽不能说已经概括了神会思想的全貌，但是可以说，它们大体上概括了神会思想的几个主要方面①。这几个方面，有的是涉及哲学思想的，而更多的则是属于宗教神学范围的。如就哲学世界观的角度说来，则神会曾经得出了“世界即心”（《神会语录》第二十二节）的命题；这一命题，明确地表达了神会那

① 胡适把神会的思想“要点”，概括为如下的“五项”：一、“顿悟”；二、“定慧等”；三、“无念”；四、重“知解”；五、“自然主义”！详见《胡适论学近著》（平装本）第一集卷二（《神会集》卷首）《荷泽大师神会传》。

种世界观上的唯心主义的观点。同时，“世界即心”之“心”，是“真心”而非“妄心”，亦即宗密所谓“唯心者，唯清净心也”（《圆觉经略疏钞》卷七）。“清净心”，就是“真心”，亦即“真如”、“法性”。所以，神会，就世界观说来，他又是一个客观唯心主义者（在这一点上说来，神会和其他禅僧是相同的）。

胡适无限钦佩地说：“南宗的急先锋，北宗的毁灭者，新禅学的建立者，《坛经》的作者——这是我们的神会！在中国佛教史上，没有第二个人有这样伟大的功勋，永久的影响。”（《神会传》）这一评价并不符合史实。除了“南宗的急先锋”这句话多少算是“言之有据”的之外，其余的颂扬，都是不符合历史真实的：

“北宗的毁灭者”——是的，神会确实为了给“南宗”争“正统”地位而曾同“北宗”进行过尖锐的斗争，甚至还为此而遭受过严重迫害；但是，使“北宗”遭到“毁灭”的，却决不是神会的“斗争”，而是“时代”使然。“北宗”的“理论”，满足不了唐室“国家”的需要，所以，它就无可避免地要被“时代”所抛弃。神会的斗争，充其量不过是起了一定程度的“促进”作用而已。

“新禅学的建立者”——神会，充其量不过是一个“新禅学”的宣传者（而且还只是一个很不“标准”的宣传者）。“新禅学（按：应该说是“禅宗”）的建立者”，是慧能，而决不是神会。

“《坛经》的作者”——这更是荒唐的臆说！由于《神会语录》里也有与《坛经》相同（或近似）的内容，便据此而得出“内证”，说《坛经》不是慧能的著作，而是神会的著作。这完全是一种是非颠倒的论断。

“在中国佛教史上，没有第二个人有这样伟大功勋，永久的影响。”——这“伟大的功勋”和“永久的影响”，究竟是对什么来说的呢？如果是对社会历史来说的，那末，神会不但无法同玄奘

相比拟，而且也不能同法显、义净这些人物相比拟；如果是对思想发展史来说的，那末，神会不但无法同他的老师慧能相比拟，而且也不能同道安、僧肇这些人物相比拟；如果是对佛教本身说的，那末，神会更是不能同许多佛教高僧如慧远、道宣等等这些人物相比拟。所以，胡适此说，更是过分的武断之谈。神会，说他是一位“义学”吧，他却是一名禅僧；而说他是一位“禅僧”吧，他却又是一个“知解宗徒”。

当然，神会在初期禅宗的传播上，曾经出过力，效过劳，这段历史，应该给予应有的评价；在佛教思想发展史上，神会也应据有应有的地位，这些，都是应予肯定的。

在评价神会时，还有一点，也颇为值得注意，这就是，神会既然在初期禅宗的传播上出过那么大的力，甚至一度曾被人们视之为禅宗的第“七祖”，那末，为什么在以后的禅宗史上竟然默默无闻、甚至销声匿迹了呢？这恐怕同神会的“知解宗徒”的气质有很大关系。

原来，慧能之禅，目的在于“明心见性”，“见性成佛”，而方法却在于“直指人心”的“顿悟”；他们所追求的是“本性自有”的“般若之智”。慧能曾说：“若大乘者，……心开悟解，故知本性自有般若之智，自用智慧观照，不假文字。”（《坛经》第二十八节）“不假文字”，也就是“不假知解”。慧能对于“禅定”下的定义是：“外离相曰禅，内不乱曰定；……外禅内定，故名禅定。”（同上书第十九节）而“知解宗徒”，是很难“离相”的。再看神会，他却是非常重视“知解”的。他“为人说法”，常常是“立知见，立言说”。胡适颇有根据地把“重知解”，列为神会“五项”思想“要点”的第四项。他说：

四、神会虽说无念，然宗密屡说荷泽主张“知之一字，众妙之门”（按：宗密也是一个出自神会门下的“知解宗徒”；所

以，他先为“禅僧”，后来，由“宗门”走向“教下”，成了华严宗的第“五祖”），可见此宗最重知见解脱（按：应该说是“知识见解”）。……神会说：“未得修门，但得知解；以知解久熏习故，一切攀缘妄想，所有重者，自渐轻微。”……（《神会传》）

靠“知解久熏”而渐减“攀缘妄想”，这本身就是一种“妄想”。因为，“知解”越是“久熏”，则“攀缘妄想”必然也就越重。按照禅宗的观点，“知解”是决不能成为“解脱”之门的。对于慧能的禅宗说来，只能说是“‘悟’之一字，众妙之门”；而决不能说是“‘知’之一字，众妙之门”。正是由于神会是如此地看重“知解”，所以他就理所当然地被比他更为“正统”的禅宗中人视之为“知解宗徒”而予以摒弃。因此，尽管神会曾一度被人们捧为禅宗“七祖”，但是，在禅宗大发展之后，他却反而失掉了应有的“一席之地”而销声匿迹了。其原因就在于：一个“知解宗徒”，是没有资格进入“正统”的禅宗“祖庭”的！

禅宗的出现，不仅对于以后佛教的发展产生了巨大的影响，而且，对于以后中国哲学思想（例如宋明理学）的发展也产生了巨大的影响。对于具有如此影响的、中国特有的佛教哲学思想——禅宗，还需要进行更深入、更系统的研究，这里，只是作了初步探索。

第五节　密　宗

一、“开元之治”与密宗

唐王朝，是中国封建时代的全盛期；而开元，又是唐王朝的全盛期。《旧唐书》说开元时期“烽燧不惊，华戎同轨”，“冠带百

蛮，车书万里”（《旧唐书·玄宗纪·史论》）。这些话虽然不免有些夸张，却也表明开元时期确是“盛世”。《新唐书》说“开元之际，几致太平”（《玄宗纪·赞》）。这话说得倒是较有分寸一些。王夫之说：“开元之盛，汉宋莫及焉。”（《读通鉴论》卷二二《唐玄宗》）倒也合乎史实。当然，这些封建史家对于“开元之治”的颂扬，都掩盖了当时日益加深的阶级矛盾和日益加强的阶级斗争，从而也就掩盖了“开元之治”下已经潜伏着的即将导致唐王朝由盛而衰、终致灭亡的严重危机。但是，就有唐一代的封建统治说来，开元时期，确乎是唐王朝的“全盛期”。唐玄宗李隆基，在踌躇满志之余，自然要尽情地享受其“太平天子”的骄奢生活了。《新唐书》说他“穷天下之欲不足为其乐”。司马光说他“殚耳目之玩，穷声技之巧”（《资治通鉴》卷二一八），王夫之说他“淫荒积于宫闱”。本来，封建皇帝没有不荒淫的，而陶醉于所谓“开元之治”的唐玄宗，在这方面的要求更高，需要更奢，竟致“后庭数千，无可意者”（《旧唐书·杨贵妃传》）！皇帝如此，阶级亦然。正是适应开元时期封建统治阶级的这种需要，密宗便“应运而生”了。

当然，作为一种“牧师职能”，密宗同佛教其他各派一样，首先是适应封建统治的需要，在这方面，密宗也自有其特点。这就是，密宗“进入天国的门票”，也是非常“廉价”的——“即身成佛”；而且，一面杀、盗、淫、妄，一面即可“成佛”。这比起佛教其他各派来，显得更加“优越”。而且密宗还具有佛教其他各派所没有的“优越性”：公开为封建统治阶级大唱赞歌，百般美化、神化、“净化”封建统治阶级的荒淫生活。

主宰者能调，大染欲大乐！（《金刚顶经》卷上）

这是密宗的主要经典之一的《金刚顶经》的经文。由于有了“大染欲”，才能够“大乐”，所以“染欲”也就成了“神圣”的。

奇哉无有比，诸佛中供养，由贪染供养，能转诸供养！（同上书卷中）

“贪染供养”，居然成了“诸供养”中“无有比”的最好、最妙的“供养”！于是，什么“嬉戏大天女”，“歌咏大天女”，“金刚鬘大天女”，“金刚舞大天女”，“金刚花天女”，“涂香天女”，“承旨天女”，以及“一切如来女使”，皆“依世尊……左边而住”（同上），大兴“供养”，大做“佛事”。“菩萨”出来，不仅要“后妃侍左右”，而且要安“置自在女”。经里不仅大讲：

金刚笑大笑，金刚笑大奇，爱喜金刚胜，我礼金刚爱！（同上）

我以爱染事，奉事于如来！（《金刚顶瑜伽中略出念诵经》卷一）

若以爱供养，能成诸供养！（同上）

而且还公然宣称：

一切佛菩萨，尽为染爱妻！（《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》卷下）

不仅如此，经里还非常形象、非常肉感地描绘了男女之间如何接触，如何拥抱，如何相爱。然后得出结论说：

有行者造供六种敬像，此人必得国王、大臣、后妃、婇女及一切诸人敬爱。（《大圣欢喜双身毗那夜迦天形象品仪轨》）

果然，密宗一经出现，立即受到了唐玄宗君臣、后妃们的欢迎和“敬爱”。密宗的传播者们，要“随诸众生种种性欲，令得欢喜”（《大日经》卷五）。这种教义，对于以唐玄宗为代表的开元时期的封建统治阶级说来，是“在为十足世俗而又极其荒诞的贪欲披上圣洁的外衣”。因此，密宗几乎是带有历史必然性地作为“开元之治”下的一个佛教宗派，出现在我国中古时期的历史

舞台上。

二、密宗的主要人物——“开元三大士”

开元间，先后从印度来了三名梵僧，这就是善无畏、金刚智和不空。佛教史上称他们为“开元三大士”。密宗，就是由他们开创的。

善无畏（637—735），据说原为中印度的贵族，后来出家为僧。曾于那烂陀寺学习密教。开元四年（716）来到长安，深受玄宗礼遇，被尊之为“教主”。先住兴福寺，继往西明寺。开元五年，奉诏于菩提寺开始翻译密教经典。开元十二年，随驾入洛阳，住大福先寺。先后于长安、洛阳两处译出密教经典多部，共十余卷。而对于密宗说来，最重要的经典是：

《大毗卢遮那成佛神变加持经》　七卷

这就是有名的《大日经》，是在一行的协助下译出的。它可说是密宗的“宗经”，犹如天台的《法华》、贤首的《华严》。密宗的全部“理论”，基本上都包括在这部经里了。

善无畏死于开元二十三年（735），九十九岁，也算是个“长寿僧”。死后被赠鸿胪卿。李华自称“弟子”，为撰《玄宗朝翻经三藏善无畏赠鸿胪卿行状》和《大唐东都大圣善寺故中天竺国善无畏三藏和尚碑铭并序》。宋《僧传》卷二《善无畏传》，就是根据李华的《行状》和《碑铭》撰写的。

金刚智（669—741），南印度人，婆罗门种，自幼出家，先习经律，后专密教。开元八年（720），来到长安①。先后译出《金刚顶瑜伽中略出念诵经》（四卷）等多部、多卷。死于开元二十九年

① 一说金刚智于开元七年（719）来到长安。

(741)，七十三岁①。据说，金刚智死后，玄宗曾敕赐“国师”的称号。代宗又追赠“开府仪同三司”，并赐号“大弘教三藏”。

不空（705—774），北印度人，婆罗门种，自幼随叔父来中国，年十五，拜金刚智为师，从学密教。二十岁时，于洛阳广福寺受“具戒”，旋即参与金刚智译场，协助翻译密宗经典。开元二十九年，奉金刚智遗命，赴五印度和师子国（今斯里兰卡），寻求密藏梵本；天宝五年（746），返回中国。

据唐圆照《贞元释教录》（卷一一）的记载，不空译出密教经典一百一十一部，一百四十三卷②。与罗什、真谛、玄奘并称为中国佛教史上的“四大译师”之一。不空翻译的《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》（三卷，简称《金刚顶经》），也是密宗的重要经典。

不空这个自幼来华、并在中国出家的印度和尚，由于长期生活在东西两京的辇毂之下和官场之中，很学会了一套交结、攀缘之术。在所谓的“开元三大士”当中，他算是最会巴结朝廷权贵的人。赵迁在《不空行状》中说他“翼赞三朝，近三十载”（《大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》）。可见他和唐朝廷的关系是多么的密切。

在玄宗朝。据说玄宗曾亲从他受“五部灌顶”。他不仅结纳朝廷，而且交结藩镇。据《不空行状》记载，天宝十二年（753），他应节度使哥舒翰的邀请，到河陇③进行活动。次年，又到威武④，

---

① 宋《僧传》卷一《金刚智传》谓金刚智死于开元二十年（732），七十一岁。陈垣《释氏疑年录》（卷四）考证，智应死于开元二十九年，七十三岁，今依陈说。

② 圆照《续开元释教录》卷上收载的不空上代宗奏文中则称，不空译经，“凡一百一卷，七十七部”。

③④ 哥舒翰时为河西、陇右节度使。《资治通鉴》卷二一七“河西、陇右节度使哥舒翰病废在家”句下，胡注：“《考异》曰：《旧金梁风传》云：‘天宝十三载，哥舒翰入京师，裴冕为河西留后，在威武。’是翰虽病在京师，犹领河西、陇右两镇也。”则威武，亦翰所辖。

住在开元寺，节度以下官吏、士庶几千人，“皆受灌顶”。在威武一直住到天宝十五年（756）夏，方才“奉诏回京”。

在肃宗朝。

（至德中〔756—758〕，）銮驾在灵武、凤翔，大师常密使人间道奉表起居，又频论克复之策。肃宗皇帝亦频密谍使者到大师处，求秘密法，并定收京之日。（赵迁《不空行状》）

如果赵迁的记载属实，则从这些记载中，可以看出不空确是很不简单。他居然能同一个处在危难中的“戎马皇帝”保持那么密切的关系，而且还能“频论克复之策”。同时，也表明了肃宗李亨的平庸。当彼“社稷存亡”之际，他却居然还有闲心向和尚去“求秘密法”；而且又竟然同一个和尚去商定“收京之日”。而当长安收复之后，他又急急忙忙地把不空请进宫里，“建立道场”，传授“转轮王七宝灌顶”（同上）。这样的皇帝，还能有什么作为！

在代宗朝。不空和朝廷的结纳更深了：

永泰元年（765），十一月一日，制授不空特进试鸿胪卿，赐号“大广智三藏”。

大历三年（768），不空于兴善寺办“道场”，敕赐瑞锦褥十二领，绣罗幡三十二口，价值千万。又赐参加“道场”的僧俗共五千多人的“二七日”“斋粮”。

大历五年（770），诏请不空往五台山“修功德”，秋季还京。

大历六年（771），春二月，敕赐不空绣罗幡二十四口。十月，并赐不空的僧俗弟子等物共五百一十匹。

大历七年（772），春，赐不空绢一百匹。冬，不空奏请建造文殊阁，代宗自为“阁”主，妃、主、亲王纷纷“赞之”。共耗费库钱三千多万。

大历八年（773），春，赐绢二百匹；五月，又赐绢二百二十匹。

大历九年（774），春正月，赐彩六十匹；夏四月，赐绢三百匹。六月十一日，诏加不空开府仪同三司，封肃国公，食邑三千户。这样，不空就成了一个位列“国公”、领有封地的和尚。

在这个期间，代宗还为不空建造“府第”，以“荣其居”。不空对于朝廷给予他的“恩宠”，也是“感激”不尽的。大历九年，六月十一日，也就是他临死的前四天，他在病危之际给代宗上了一道表，说：

> 不空幼事先师，已过二纪；早承天泽，三十余年。演瑜伽之法门，奉累圣之恩眄！自从陛下临御，殊私转深，赐黄阁以宴居，降紫微而问道，积恩重叠，日月相继，虽复精恳，岂酬万一！一从伏枕，自春徂夏，陛下深眷，存问再三；中使、名医，相望道路！……（圆照《续开元释教录》卷上）

充分表示出他对代宗皇帝的那种“不胜感激之至”的心情。大历九年（774）六月十五日午时，不空死了，代宗“哀悼”，“辍朝三日”，并赙赠绢三百匹，布二百端，米、面四百石，油七石，柴五车，炭三车，钱四十万；又赐造塔钱二百余万。七月五日，又追赠司空。代宗在《追赠不空和尚诏》文里说：

> ……特进试鸿胪卿大兴善寺三藏沙门大广智不空，我之宗师，人之舟楫！……朕在先朝，早闻道要；及当付嘱，常所归依。每每执经内殿，开法前席。……本乎尚德，敬顺时典，可开府仪同三司，仍封肃国公，赠司空。谥曰大辩正广智不空三藏和尚。（《全唐文》卷四七）

代宗对于不空，真可说是“克尽诚敬”。圆照在《贞元释教录》（卷一六）里，说不空：

> 或化河西，或居岭表，或居关内，或处王宫，……亲承圣旨，为灌顶师，妃主降阶，六宫罗拜；三朝宠遇，恒建道场。……授以列卿，品加特进，冠绝古今，首出僧伦。

在中国佛教史上，像不空这样被称为“皇帝灌顶大师”，而且“位列三公”的和尚，确是少见的。圆照还把不空同朝廷之间的往来文书，编辑成为《代宗朝赠司空大辩正广智三藏和上表制集》，里面收集了光是不空上给皇帝的表，即有近五十份之多，是一部难得的关于不空同唐朝廷深相结纳的文献记录。大概就是因为不空这个和尚“非同寻常”吧，《资治通鉴》（卷二二五）也记载了他的死和死后受封的事：

代宗大历九年，六月，癸未，兴善寺胡僧不空卒。赠开府仪同三司、司空，赐爵肃国公，谥曰大辩正广智不空三藏和尚。

关于不空，还有一点，也值得一提，这就是，他在临终《遗书》中，不仅活像一个悭吝的封建地主那样，斤斤于如何“分配”他的遗产、遗物，而且，还有这样的几句话：

其苏但那野奢，并放为良，任从所适；乐在院中，亦任本意。（《表制集》）

“苏但那野奢”，含义不详，但从“并放为良”等下文看来，显然是指的寺奴。可见，不空这个满口“慈悲”的和尚，竟还霸占良民，蓄养奴婢。他可的确是一个“披着袈裟的官吏”啊！

关于密宗的“师承”，密宗的人们也有一套无稽之谈。比如，他们说，秘密教法，原是由“大日如来”传之“金刚萨埵”，“金刚萨埵”传之龙树，龙树“传”之龙智，龙智活了“七百岁”，“等待”金刚智出世，以便把这种秘密教法“传”给他。如此等等。这当然只不过是一种宗教虚构。其实，密教的出现，完全是印度佛教发展到了后期，佛梵合一的产物（下详），根本不是密教中人所杜撰的那种情况。就中国佛教的密宗说来，开创人就是上述的“开元三大士”，而影响更大一些的，则是不空。

在密宗的人物中，除了“开元三大士”之外，还有两个人也应该提到，这就是一行和惠果。

一行（673—727），《旧唐书·方伎列传》里，有《一行传》：

僧一行，姓张氏，先名遂，魏州（今河北大名县东）昌乐人，襄州都督、郯国公公谨之孙也。父擅，武功令。一行少聪敏，博览经史，尤精历象阴阳五行之学。……武三思慕其学行，就请与结交，一行逃匿以避之，寻出家为僧，隐于嵩山，师事沙门普寂。睿宗即位，敕东都留守韦安石以礼征，一行固辞以疾，不应命。后步往荆州当阳山，依沙门悟真，以习梵律。开元五年，玄宗令其族叔、礼部郎中洽，赍敕书就荆州起之。一行至京，置于光太殿，数就之，访以安国、抚人之道，言皆切直，无有所隐。……

《旧唐书》还说：

一行尤明著述，撰《大衍论》三卷。……时麟德历经，推步渐疏，敕一行考前代诸家历法，改撰历法。……于是一行推周易大衍之数，立衍以应之，改撰《开元大衍历经》。

一行是我国历史上一位卓越的天文、历法学家，所著《开元大衍历经》(五十二卷)，编入两《唐书·历法志》。《新唐书·历法志》甚至说："自太初至麟德，《历》有二十五家，与天虽近而未密也，至一行，密矣；其倚数立法，固无以易也。后世虽有改作，皆依仿而已。"对于一行卓越的科学成就，给予了高度评价。但是，令人深感惋惜的是，在科学上获得如此成就的一行，由于唯心主义的世界观，终于把他引向了宗教神学，并使他深深地跌进了僧侣主义的泥坑。

把一行引进密宗的，是善无畏。一行不仅协助善无畏翻译《大日经》，而且还撰出《大日经疏》二十卷，成为密宗的重要著述。

一行死于开元十五年（727），五十五岁①。死后玄宗赐谥为

① 《旧唐书》作"年四十五"。陈垣《释氏疑年录》据《释门正统》(卷八)，作"年五十五"。今依陈说。

“大慧禅师”。

惠果（？—805），俗姓马，京兆万年（今陕西长安县）人。十九岁时，从不空受“灌顶”，从此，就成为密宗中人。他深受代宗、德宗父子的礼遇；先后赐钱、物共值一千多万贯。他是继不空之后“大弘”密宗的人。上自朝廷权贵，下至一般士庶，都纷纷从他受“灌顶”，称“弟子”。贞元十九年（803），日僧空海（后被称为“弘法大师”）来华，从惠果受学“密法”。（空海回国后，于日本开创“东密”，至今流传不息。）由于惠果长住长安青龙寺，所以，青龙寺曾被人们看作是重要的密宗道场。惠果死于顺宗永贞元年（805）。惠果死后，密宗也就随之“式微”了。

三、密宗的主要经典——《大日经》

唐代以前，已有不少属于密教系统的经典被翻译过来。据粗略统计，到唐代为止（唐以后的，姑且不讲），译出的密教经典，总数约在四百种以上，其中，唐代译出的，超过三百种。可见，翻译密教经典最多的是唐代。而成为密宗“思想支柱”的，则是“开元三大士”译出的经典——其中最为重要的，是《大日经》。

《大日经》，全称《大毗卢遮那成佛神变加持经》。“毗卢遮那”，是“日”的梵音；“大毗卢遮那”，就是“大日”。所以，按照意译简称，就叫《大日经》。全经共七卷、三十六品。一行说：“又此经宗，横统一切佛教。”（《大日经疏》卷三）表明它总括了佛教的“一切”教义。这当然是密宗中人对于《大日经》的一种“过奖”。其实，《大日经》虽然也讲了一些“显教”教义，但它的中心内容，却是在宣扬密宗思想。在三十六品中，重要的是第一、第二品，它们是全经的“纲”，也是全部密宗思想的“纲”。

第一品，叫做《入真言门住心品》。一行说：“此品统论经之大意。”（《大日经疏》卷一）可见，这一品确是全经的“纲”。据

一行说：

《入真言门住心品》者，梵本具有二题：初云《修真言行品》；次云《入真言门住心品》。窃谓"入"、"住"之义，以兼修行，故离烦文，但著其一。（同上）

说明这一品在梵本里原有两个标题。一行认为，"'入'、'住'之义，以兼修行"，已经包括了"修真言行"的意思，所以"故离烦文，但著其一"。从品题里，可以看到，这一品的内容，有两个方面：一是"入真言门"，一是"住心"。但"住心"也是为了"入真言"。所以，主要的意思，还在于"真言"。什么叫做"真言"呢？

真言，梵语漫怛拶，即是真语、如语、不妄、不异之音。龙树释论谓之"秘密号"。旧译云"咒"。非正翻也。（同上）

所谓"真言"，意即"真实的语言"。虽然一行说"旧译云'咒'"，不是"正翻"，但"真言"、"咒语"，毕竟是同意语。为什么不能像"显教"那样，用普通的正常的语言来宣扬密宗教义，而偏要用一种使人们难以理解的"真言"（"咒语"）呢？

以密教不可直宣，故多有如是隐语。（同上）

原来，密教里有许多不能直接宣讲的东西，所以，只好使用"隐语"、咒语来表达。这表明，佛教，已经发展到了不能再用正常的语言来表达它的观点，而只能求助于更加神秘主义的东西的阶段了。

这里，还要顺便指出一点：在一些"显教"经典里，在经的末尾（或者中间），也间或附有咒语的，但那只是一种"附带"的东西，对于那些"显教"经典来说，它是无足轻重的、可有可无的。而在密教经典，可就完全不同了，真言，咒语，成了它们主要的传教语言，因此，密宗也被称为"真言宗"。对于密宗说来，"真言"成了最神圣的东西。

一一直言，皆如来极妙之语也。（《大日经疏》卷三）

此真言相，……法如是故；……谓诸真言，真言法尔故。（《大日经》卷二）

“真言”，不但是“如来极妙”的语言，而且，它本身就是一种“法尔”“如是”的精神实体。念此“真言”，“信”此实体，就可以“超凡入圣”，得大“解脱”。

若信此真言道者，诸功德法，皆当满足。（同上）

在“显教”各派里，除“信”之外，一般还讲究“悟”“证”，而在密宗，能“信”就行啦。可见密宗是更加信仰主义的。“信”且如此，“念”力更大。

若持此赞王，才一篇称诵，诸佛悉云集，三十七智圆；若当诵两遍，诸佛悉入身；……若诵经三遍，诸法皆成就；若诵经五遍；人天所敬爱；诵至于六遍，能灭一切罪；若诵满七遍，能生无量福。……（《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》卷下）

由于“真言”是如此的“神异”，如此的重要，所以，《大日经》开宗明义第一品，便讲“入真言门”。为了保证能很好地“入真言门”，所以同时还讲到了“住心”。

所谓“住心”，就是“住”于“净菩提心”。而为了能够“住”于“净菩提心”，就须要去掉各种非“净菩提心”的“心”——《大日经》总共列出了包括各种“人心”、各种动物“心”、各种鬼神“心”等等在内的五十九种“心”。但据一行说，应该是“六十心”，经文里少列了。

第六十心。梵本缺文，阿阇梨（按：指善无畏）云：少一猨猴心也。猨猴之心，身心散乱，多所攀缘。行人亦尔。……然此六十心，或时行者本性偏多，……或一时杂起，或次第而生，当于一切时留心觉察，自然得顺净菩提心。……（《大日经疏》卷二）

去掉各种“杂心”，“住”于“净菩提心”，自然就能“入真言门”。

附带指出，对于密宗说来，“真言”（咒骂）不但是“修行”的“妙诀”，而且是害人（以致杀人）的手段。在密宗的各种经典里，充满了咒诅“怨家”、咒诅“恶人”致“死”的经文、咒文。虽然“念咒”害人的事，不过是一种愚蠢、荒诞的举动，但是这种害人的心，却是昭然若揭的。

《大日经》的第二品，叫做《入漫荼罗具缘真言品》。对于密宗说来，念诵“真言”是重要的，修“漫荼罗”同样也是重要的。漫荼罗，一般译为“坛场”。按照一行的解释，有多种含义，有“圆轮”义，“圆坛”义，“发生”义，还有：

> 梵音漫荼罗，是攒摇乳酪成苏之义。漫荼罗，是苏中极精醇者浮聚在上之义。犹彼精醇，不复变易，复名为坚。净妙之味，共相合，余物所不能杂，故有聚义。……以三种秘密方便，攒摇众生佛性之乳，……于真常不变甘露味中最为第一，是为漫荼罗义也。……（同上书卷四）

则漫荼罗还有“攒摇义”，“精醇”义，“坚”固义，“聚集”义，等等。其实，所谓漫荼罗，就是（开始时）画地为坛，或者（后来）画布为坛。按照一行的解释，这种坛场，除了中央的“八叶”大院之外，还有“三重”（或“四重”）。一行说：

> 今此中妙法莲花漫荼罗，……从佛菩提自证之德，现八叶中胎藏身；从金刚密印，现第一重金刚手等诸内眷属；从大悲万行，现第二重摩诃萨埵诸大眷属；从普门方便，现第三重一切众生喜见随类之身。……（同上）

很明显，所谓漫荼罗，就是密教中人臆想的一种佛神群居图。在这种群居图里，“中央大院”，“住”的是“大日如来”这位最高的“本尊”。在“三重”内、外院里，则分别“住”着“内眷属”（请注意：是“内眷属”！）、“大眷属”和“众生喜见”的其他各种群像。从文化发

展史的角度说来，这种所谓的“漫荼罗”，其实不过是图腾崇拜在新的历史条件下的一种延续，是一种中世纪化的图腾崇拜。因此，这种图腾崇拜，必然也要具有封建时代的阶级内容。

若以轮王灌顶方之，则第三重如万国君长，第二重如朝廷百揆，第一重如宗枝内弼，中胎如垂拱之君。（同上书卷三）

披上袈裟，就是“诸佛菩萨”；脱掉袈裟，便是帝王将相①。不管它的宗教思想是多么的荒诞，它的阶级实质却是始终不变的。因为画漫荼罗是密宗的一种重要的传教手段，所以，密宗的阿阇梨（教授师、轨范师）：

须解漫荼罗图像，……此中一一方位、相貌，调布众色，缋画庄严，皆应自善其事。（同上）

凡是想充当密宗的“教授师”、“轨范师”的人，都必须掌握画漫荼罗的技巧。而凡是能修漫荼罗的，就可以获得与“佛”相等的“福德聚”。

（这些）善男子、善女人所在方所，即为有佛！若乐供养佛者，当供养此善男子、善女人；若乐欲见佛，即当观彼！（《大日经》卷二）

这也正是“即身成佛”、“即座成佛”的思想来源。因此，对于密宗说来，修漫荼罗和念诵真言，同样都是重要的。

《大日经》的其余各品，基本上都是第一、第二品的演绎和引伸，就不再多所引述了。

最后，还须指出：《大日经》把密宗的基本思想，概括为三句话：

---

① 在西藏的布达拉宫和扎什伦寺等喇嘛教的寺院里，都供奉的有化装为“佛”的乾隆画像，这最形象地表明了“佛”与帝王的关系，真是一而二、二而一的。

菩提心为因，（大）悲为根本，方便为究竟。（同上书卷一）

意思是，要学密宗，首先，要发立志“成佛”的“菩提心”。这种“菩提心”，是“成佛”的“种子”，所以说它是“因”。其次，还得有“救度众生”的“大悲心”。这种“大悲心”，能够“执持”各种“功德”，使之繁衍滋生；犹如树根，能够执持枝叶花果，使之繁茂而不倾拔，所以说它是“根本”。重要而且非常“奥妙”的，是第三句——“方便为究竟”。一行对于这句话，作了如下的解释：

“方便为究竟者”，谓……应物之权，究尽能事。又，……方便如巧艺成就，有所造作，随意皆成。其得意之妙，难以授人也。（《大日经疏》卷一）

所谓“方便”，就是怎么有利就怎么干。佛经里常把“方便”和“善巧”并用。所谓“善巧”，就是“善”于取“巧”。“方便”和“善巧”是同义语。从而也就可以更加清楚地了解佛教所说的“方便”的含义。佛教词汇里的“究竟”，和常用词里的“究竟”，含义不同。这里所谓的“究竟”，有点近似于“彻底”、“到家”、“极尽”等等的意思。所谓“方便为究竟”，说白了，就是极尽投机取巧之能事。也就是，为达目的，不择手段。为了把这一点说得更清楚一些，让我们节引一段《大日经》文，以供欣赏：

彼诸菩萨，尽形寿持不夺生命戒，应舍刀杖，离杀害意。……有余方便，……为解脱彼恶业报故，有所施作，非怨害心！

复次菩萨，持不与取（按：即不偷盗）戒。有余方便，见诸众生悭吝积聚，不修施福，害彼悭故，为彼行施！

复次菩萨，持不邪淫戒。……有余方便，随所应变，摄护众生！……（卷六《受方便学处品》第一八）

杀、盗、淫等，是佛教的根本戒条，但密宗中人，却都可以在

"有余方便"(也就是"在特殊情况下")的借口之下,违犯这些戒条。可以用"非怨害心"去杀人,美其名曰:"为解脱彼恶业报故"(也就是让被害者"早死早脱生")!可以盗取(甚至抢劫)"悭吝"者的财物,美其名曰"为彼行施"!也可以乱搞女人(如果是"女菩萨",那就是乱搞男人),美其名曰"摄护众生"!如此等等。这就使人们更加清楚地看到了密宗所谓"方便为究竟"的奥妙所在。真是:方便,方便,多少罪恶假汝之名而行之啊!

这样也就明白了,为什么密宗有那么多乌烟瘴气的"修持"方法,那么多烂七八糟的东西,原来,它们都是以"方便为究竟"的!而这些使得密宗中人深为陶醉、神魂颠倒的"得意""妙"招,是只可以"意会"而"难以"言传("授人")的。这,大概也算是密宗之所以为密宗的一个原因吧!

在密宗的经典中,除《大日经》外,还有《金刚顶经》等等。不过,那些经典,多偏重于讲修持"仪轨"方面的东西,在思想"理论"方面,则都超不出《大日经》的范围,所以就不再多所评介了。

四、密宗——"佛梵合一"的产物

印度佛教,在它的发展过程中,出现了密教思想,大致有两个方面的原因:一个方面,佛教到了晚期,为了自身的生存,不得不吸收一些婆罗门教的东西来"补充"自己;另一方面,日益腐化的僧侣生活(从阶级关系上讲,它是封建统治阶级生活的缩影),也须要吸收一些婆罗门教的东西来装扮自己。所以说,密宗[①],不是别的,而是佛梵合一的产物。下面,就来剖析这方面的

① 在印度,一般称为"密教";在中国,则称之为"密宗"。称呼不同,意思一样。

情况。

1、“大日如来”与“大梵”

佛教说，佛有三身：法身（毗卢遮那——大日如来①）、报身（卢舍那）和化身（释迦牟尼）。但在传统佛教的各派里，都只是把“法身佛”看成是一种理性化的精神实体，而并没有赋予它以人格化的特征。所以，传统佛教的各种经典，都是释迦牟尼这位“化身佛”“说”的，从来没有“法身佛”“说法”的事（“报身佛”高居“佛国”，也从不来人间“说法”）。而密教经典，却都是“大日如来”这位“法身佛”说的。密教的“法身佛”，不再只是抽象的“理性”，而是具有“人格”的了。从《大日》等经对于“大日如来”的描绘看来，这位婆罗门教的“大梵”，基本上和基督教的“上帝”差不多，被认为是造物主。传统佛教，不承认有造物主，因而对“大梵”也持否定态度。密教的出现，使情况发生了根本变化。

我一切本初，号名世所依。（《大日经》卷三）

“法身佛”，简直就是披了袈裟的“大梵”②。“我”大日如来，是世间“一切”事物的“本初”，是“世”间一切事物“所依”止的创世主。

（它）能生随类形，诸法之法相。……众生、器世界，次第而成立；生、住等诸法，常恒如是生。（同上书卷五）

既然是世界的“本初”，自然就能“生”出世界上的一切来。密宗

① “毗卢遮那”，是象征太阳的，在印度婆罗门教中，它含有光辉、普照的意思，所以或译为“遍照”，或译为“大日”。所以，密宗的“毗卢遮那佛”，其实又是太阳神的佛教化！而对于“毗卢遮那佛”的崇拜，不过又是太阳崇拜的佛教化！

② 在《中阿含经》（卷三九）里，已经有了“彼梵天者，是说如来无所著等正觉”的说法；在《长阿含经》（卷六）里，也已有了“大梵名者，即如来号”的说法。这种情况表明：早在《阿含》时代，即已开启佛教梵化之机了；也就是，在早期的佛教里，即已感受到婆罗门教的思想影响了！不过，佛教的梵化，只有到了《大日经》时代，才算是达到了顶点，而“大日如来”（和《大日经》）便是这一情况的历史反映！

把“大日如来”完全打扮成了造物主的模样。一行对于这几句经文，作了如下的注释：

> 今言“生”者，是真实离相之“生”也。以清净法身离一切相，然由佛自在神力所加持故，……即能随缘感应，普现色身。……非直诸佛从此而生，……乃至一切有情世间（按：即人类及动物世界）及器世间（按：即自然界），种种差别，次第增……长，皆由此……而生也。……（《大日经疏》卷一四）

看得出来，一行是从“真如缘起”论的基础上来解释“大日如来”之所以成为“本初”、“生原”的意义的。原来，密宗的“大日如来本初”论，正是“真如缘起”论与“大梵”说相融合的产物。因此，一行在这一注释中，还力图赋予已经人格化了的“大日如来”以“理性”的意义。而在《大日经》里，却一直把“大日如来”人格化。不仅把它描绘为造物主，而且还公然宣称：

> 自身为大我！（《大日经》卷五）

由“无我”到“大我”，正标志着佛教“梵化”的程度。

2、“祭祀万能”的佛教化

传统佛教，讲究“布施”。虽然也讲“供养”（祭祀），但那只是对于“三宝”表示的“敬意”。到了密宗，可就不同了，它把“供养”强调到了至关重要的地位。它随便“修”什么“法”，都得有“供养”。它极力提倡：

> 次当随力分，供养表诚心！阏伽①、香、食、灯，下至一花、水，或但运心想，殊胜最难量！（《大毗卢遮那成佛神变加持经略示七支念诵随行法》）

---

① 阏伽，“水”的梵音。但密宗所讲的“阏伽”，是指专做“供品”用的、浸有香、花的一种“香花之水”，而非一般的“水”。

凡是修学密宗的人，都得要量力而行地用“供养”来表达他们的“诚心”。供品嘛，“香花之水”（阏伽）以及食、灯等等，都行，如果实在没有什么东西可以拿出来做供品，那就在心里假想一些东西来当“供品”（这可真是自欺、“欺神”）。总之，非得“供养”不可。这里所列的供品还不完全。按照密宗的一般说法，供品共有十大类，就是香、花、灯、涂（香水）、果、茶、食、宝、珠、衣，叫做“十大供养”。供器，则金、银、铜、铁、瓷等器皿都行。密宗还规定，供品须要：

> 一日一易。如果子等，三日一易亦得。凡欲易供物及扫拭，先须发遣圣者，启白尊容，然后扫拭，涂香供养。行者口云：尊容暂出离道场。扫拭讫，涂香，复开座位，复请，供养。（《供养仪式》）

这完全是一种鬼神崇拜的表现，和传统佛教的“供养三宝”，很不相同。更换供物和打扫“道场”（实即祭坛，或佛殿、神堂）的时候，还要对臆想中的神佛，念念有词地说上一通话：现在要更换供物和打扫佛殿、神堂啦，先请各位“尊容”暂时出去一下，等打扫完了，换上新的供物，再请“各位”进来“享用”。这种荒唐、庸俗的鬼神观念和多神思想，较之传统佛教来，确是更加突出了。而这种基于多神思想而产生的“供养”观，不是传统佛教的东西，乃是婆罗门教“祭祀万能”思想渗进佛教的一种表现，是“祭祀万能”的佛教化。同时，也是佛教“梵化”的又一标志。而密宗之所以如此的大搞祭祀，也不是没有企图的，他们是在希图“厚报”：

> 若以白色花，护摩作供养，一切吉祥天，赐与金宝藏，恣意而受用！……（《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》卷下）

原来他们是在向诸佛神天放高利贷！仅仅“供养”了那么一朵（或者一束）“白色花”，就妄想得到可以“恣意受用”的真“金宝藏”，这简直是在敲神佛的竹杠！

3、火的崇拜——“护摩”

印度婆罗门教有一个流派，专门崇拜火，被称为“拜火教”，佛经里称做“祀火外道”。释迦“如来”可能没有料到，曾经被他宣布为“祀火外道”的，后来竟也变成了“佛弟子”（或者说，佛弟子竟也变成了“祀火外道”）。密宗极力提倡的所谓“护摩”法，便是这种情况的具体反映。《大日经》（卷六）里，专门有一品（第二十七），讲《世出世护摩法》。

所谓“护摩”，就是“烧”的意思。据《大日经》说，“护摩”有“内”、“外”两种。而“外护摩”，又有两种：一种，就是婆罗门教对于火的崇拜、祭祀。在佛教看来，这是一种“外道”行径，所以叫“外护摩”。《大日经》具体列举了二十九种（总数是“四十四种”）“火”，都是属于这一种的“外护摩”。而且还特别指明，这“四十四种”（具体数是二十九种）“火”，是“大日如来”于“往昔”做“大梵天王”时，为了“教化”那些不信佛教的婆罗门，故意按照《吠陀》教义宣说的。

> 修习《韦陀》者，梵行所传诵，此四十四种，尔时我宣说。（《大日经》卷六）

一行解释说：

> ……佛……自说本身作梵王时，演外《韦陀》之法，令彼邪宗心伏。（《大日经疏》卷一九）

这样说来，“梵王”，是佛做的；《吠陀》（即《韦陀》的新译），是佛说的。如此的“梵化”，可真够彻底的。佛以“梵王”的身分，按照《吠陀》的教义，说的这“四十四种火”，是“外道”护摩，因而也是“世间护摩”。

另一种，是“大日如来”按照自己的“佛意”说的，共有“十二种火”。

> 我于往昔时，不知诸火性，作诸护摩事，彼非护摩行，非

能成业果。我复成菩提，演说十二火。（《大日经》卷六）

刚刚说过，为了“摄伏”婆罗门“邪宗”，“大日如来”故意以“梵王”的身分，按照《吠陀》教义，说了“四十四种火”。紧接着却又说，那“四十四种火”，乃是“我于往昔”还“不知”道各种“火性”的时候随便妄说的，因此，按照那些“火”去修“护摩”，就不能算是真正的“护摩行”，因而也就不能依之以成就清净“业果”。对于《大日经》的这种明显的前后矛盾，一行没有作出“融通”的解释。事实上，这种矛盾，暴露出密宗中人的一种不那么光明磊落的心理状况。本来，把“护摩”当做一种重要的“法门”去“修行”，是把婆罗门教的“祀火”，变为佛教的“祀火”，这也是佛教“梵化”的又一表现。密宗中人为了掩盖佛教的这一“梵化”过程，硬把婆门罗教的“四十四种火”（虽然据说这也是“佛说”的），说成是“邪门外道”，而把佛“成菩提”之后说的“十二种火”，标榜为真正的“护摩行”，企图以此来标榜密宗中人乃是“青出于蓝而胜于蓝”的。一行对此，也有一段说明：

> 外典净行①《围陀》论中，有火祠之法，然大乘真言门亦有火法。所以尔者，为摄伏一类故，以言《韦陀》事而摄伏之。然其义趣，犹如天地，不可相并。（《大日经疏》卷一九）

这完全是密宗中人的自吹自擂，自我标榜。实际上，婆罗门教的“火祠”，是“古已有之”的；而“大乘真言门”的“火法”，恰恰是佛教“梵化”的又一标志。本属继承，却言有异，表明密宗中人的态度很不坦率。

---

① “外典”，即指《吠陀》（旧译《韦陀》、《围陀》），意为《明论》，凡有四种：1、《梨俱吠陀》（《赞诵明论》）；2、《阿闼婆吠陀》（《禳灾明论》）；3、《沙摩吠陀》（《歌咏明论》）；4、《夜柔吠陀》（《祭祀明论》）。在佛教看来，四种《吠陀》都是“外道”典籍，所以叫“外典”。佛教称婆罗门为“梵志”，意为“净行”。

“大日如来”在“懂得”了“火性”之后而说的“十二种火”，因还需要“炉”灶、火具等等事物进行燃烧，仍属“心外”之“火”，所以也叫“外护摩”。这种“护摩”，一方面，须要用世俗火具助燃，就这一点说来，它是“世间”的。另一方面，修此“火法”，可以获得清净“业果”，因此，它又可以说是“出世”的。所以，“十二种火”的“护摩”，同时具有“世、出世”的性质。

至于“内护摩”，那是“心火”旺盛，“火”从中“烧”。《大日经》说：

以能烧业故，说为内护摩。（卷五）

复次内护摩，灭除于业生，……烧除妄分别，成净菩提心。此名内护摩，为诸菩萨说。（卷六）

一行对于“内护摩”，作了如下的注释：

若能烧业者，名内护摩也。……如世间之火，若烧物已，但成灰烬；今则不尔，即烧一切烦恼；……亦即从此中得有芽生，所谓菩提芽也。此中能烧，即是智也。（《大日经疏》卷一五）

以智慧“火”，“烧”烦恼、业，“生”菩提“芽”。这就叫做“内护摩”。这种“内火”，不仅有“烧”的作用，而且还有“浇灌”的作用。由于它的“浇灌”，而“生”长出菩提“芽”。真是奇异的“火”呀！这种神奇的“内护摩”，是只为“诸菩萨”们“说”的，一般的凡夫俗子，是理解不了的。其实，所谓“内护摩”，不过是婆罗门教“火祠”的佛教唯心主义化而已。

关于“内护摩”，一行还有如下的阐述：

复次明内法，一性而具三，三处合为一。……谓火不异神，神不异自身也。……本尊即火，火即自身也。……本尊即是毗卢遮那，此毗卢遮那不异于自然之慧火也，此火不异于我也。即从一自性、三和合，名内护摩也。和合，为本尊

即火，火即同于自己，三事等也。（同上书卷二〇）

“神”（——“本尊”——“大日如来”）——“火”——“我”，三位一体。这，不仅是在说明什么是“内护摩”，而且，还说明了如下的意义：

其一，密宗为什么要大搞“火祭”？原来，“火”就是“大日如来”这位最高的“本尊”、最高的“神”！这样，“祀火”，也就是“供养”“大日如来”——“本尊”——“神”！

其二，密宗的“护摩”，正是佛教“梵化”的一种突出表现。它不但“梵化”成了一种新的“拜火教”，而且“梵化”到了“佛”＝“神”＝“我”这样与传统佛教完全不同的程度。

“护摩”，对于密宗者流说来，也是他们与神佛作交易的一种手段。

> 又取杂花，掷火中烧，随花色得衣。烧五谷米，随意受用。（《底哩三昧耶不动尊威怒王使者念诵法》）
>
> 又，……烧柏木，即得无量仆从。……取盐加持烧，即得天女来，所使随意！（同上）

“护摩”，不但能够赚取大量财物，而且还能够得到“无量仆从”甚至“天女”，前来听候“随意”“使”用。多么“如意”的“算盘”啊！

还须指出，密宗信徒为了赚取“厚利”，一次可以烧掉许多东西。例如，为了得到“一所庄园”，一次就烧掉“十万茎青莲花”；为了得到别的东西，一次烧掉“十万茎赤莲花”；为了得到“一千枚金钱”，一次烧掉大量的“龙脑香”；而为了得到谷物，一次又烧掉大量的五谷（详见《圣迦柅愤怒金刚童子菩萨成就仪轨经》卷下）。如此等等。所以，“护摩”，就“修法”者的主观妄想说来，它是他们同其臆想中的神佛作交易的一种鄙吝的手段；而就其客观危害说来，它又是对各种物资的严重浪费和破坏。

4、由禁欲到纵欲

本节开头，已略为指出密宗具有纵欲、好色的特点，现再就这个问题稍加叙述。

人所共知，传统佛教，特别是早期佛教，是禁欲的①，女性被看成是一种严重“祸害”②。到了密宗，却打破了这一“传统”，女性成了“修学密法”的必要“条件”和不可缺少的“伴侣”。诸如“佛母”、“明妃”、“欢喜金刚”、各种“天女”等等，充满了密宗经典的各个篇章。在“大日经”里，公开宣称：

随诸众生种种性欲，令得欢喜！（《大日经》卷五）

在另一部经里，甚至借一个“殊妙色相”的“天女”之口。

高声唱言：

我无比供养，余无有能者！若以爱供养，能成诸供养！（《金刚顶瑜伽中略出念诵经》卷二）

在各种“漫荼罗”里，不但要有各种妙龄“天女”充当“内眷”，而且还要有“中青女人状，……微笑、鲜白衣”（《大日经》卷一），同时还要有“明妃住其侧，……抛鲜妙花枝”（同上）。为了抬高女性，还把她们捧为“佛母”：

当知此明妃，三世诸佛母！（《大毗卢遮那经广大仪轨》卷下）

熙怡相微笑，遍体圆净光，喜见无比身，是名能寂母！（《大毗卢遮那成佛神变加持经莲华胎藏悲生曼陀罗广大成就

---

① 小乘“比丘”的“四根本戒”，第一条就是“不淫”（另外三条是：不盗、不杀、不妄语）。把“淫”看成为头等严重的罪恶。大乘“菩萨”的“四根本戒”，则是不杀、不盗、不淫、不妄语。“淫罪”虽已降为第三，但仍然还是“四根本戒”之一。

② 释迦的姨母（也是养母——庶母）要求出家，释迦就说，女人出家，要使佛教早灭“五百年”。还说女人有“五不能”：不能“成佛”，不能成“阿罗汉”，不能做“大梵天王”，不能做“帝释天”，不能做“转轮王”。等等。把女人看成是佛教的极大“祸害”。

仪轨供养方便会》卷二）

“能寂母”就是“佛母”。“遍体圆净光，喜见无比身”，这显然是个裸体女人①。把一个裸体女人吹捧为“佛母”，密宗者流的淫秽、堕落，竟然到了如此地步！

云女人者，是般若佛母，无碍智人，皆悉从是生！……以密教不可直宣，故多有如是隐语。学者当触类思之。（《大日经疏》卷一）

涉及女人，好些事情不便明说，只好用“隐语”来表达。机灵的“学者”们，应该“心领神会”，“触类”旁通啊！

密宗经典不但一般地论述“佛母”，而且还作出具体“示范”：

时金刚萨埵对一切如来前，忽然现作一切佛母，住大白莲，身作白日晖，两目微笑。……一一佛皆作礼，敬本所出生。（《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》卷下）

按照传统佛教的教规，儿子出家，是要受父母礼拜的②。这里却说，“一一佛”都要向“佛母”“作礼”。这又是一桩“打破”佛教“常规”的事情。但是，光是“册封”“明妃”等女性为“佛母”，那至多只能“解决”歧视、鄙视女性的问题，还没有“解决”为什么修“密宗”非得有女性陪伴不可的问题。为了“解决”这个“关键”问题，密宗“发明”了一种极为奥妙的“理论”：

女是三摩地义。（《大日经疏》卷四）

女是禅定，男是智慧。（同上书卷三）

诸尊色类，种种不同，大而言之，略有两种，谓男及女。

---

① 几乎在所有的喇嘛教寺院里，都塑（铸、画）的有各种形状、高与身等、极其淫秽的裸体女人像。

② 佛经记载，释迦“成佛”后，释迦的父母，也成了“佛”的“弟子”，也要向已经成了“佛”的儿子“作礼”。

男是智慧，女是三昧！（同上书卷一五）

密宗有各种各样的“本尊”（“修法”时假想的奉事对象），但“大而言之”，不外乎男、女两性。男性表示“智慧”，女性表示“禅定”（“三摩地”、“三昧”等等，都是“禅定”的意思）。佛教讲究，从“初学”到“成佛”，必须“止”、“观”双修，“定”、“慧”兼备。佛教经典把这两者比做“车之二轮”、“鸟之两翼”，缺一不可。女性既然是“禅定”的“化身”，那末，“修法”时自然非得有女人相伴不可！于是，“明妃”、“天女”甚至“佛母”等等各种“色相庄严”的女性，都成了“密法”中的主角。甚至，有的“经典”①，还专门宣讲男女如何“双身”结合②“修法”的“仪轨”。佛教有各种“理论”，但是，所有那些“理论”，都很少具有什么实践的意义，唯独密宗的这种女人就是“禅定”的“理论”，却具有着很大的“实践”性。密宗者流对于这一“理论”，真可说是“身体力行”、“学”了就“用”。他们甚至做梦也不忘记这种“禅定”：

或于梦寐中，睹见僧住处，……女人鲜白衣，端正色殊丽，密来或善友！（《大日经》卷一）

简直是想女人想得入迷啦！不仅如此，在密宗“经典”里，甚至鼓动人们专门“念诵”女人名字，也能“获福不浅”。

若有苾蒭、苾蒭尼、近事男、近事女③，及彼一切有情之类，知此大吉祥天女十二名号，受持、读诵、修习、供养，为他宣说，能除一切贫穷业障，获得丰饶财宝富贵。（《佛说大吉祥天女十二名经》）

---

① 即《大圣欢喜双身自在天毗那夜迦王归依念诵供养法》和《大圣欢喜双身毗那夜迦天形像品仪轨》等。

② 一般称呼的“活喜佛”，就是指的这种“双身”像。

③ 就是和尚、尼姑和信佛而不出家的男女“居士”，被称为佛教的“四众弟子”。

这位“大吉祥天女”的十二个“芳名”是：

吉庆，吉祥，莲花，严饰，具财，白色，大名称，大光曜，施食者，施饮者，宝光，大吉。（同上）

传统佛教，只讲究“念佛”、“念法”、“念僧”，从来没有提倡“念女人”的。到了密宗，竟也一反“常规”，大肆鼓吹“念女人”（尽管是“天女”）。而且还鼓动和尚们去“读诵”女人“名号”。不仅要“读诵”，而且还要“受持”、“修习”（天晓得怎样“修习”女人“名号”）。不仅自己要“受持”、读诵、修习、供养（!）”天女“芳名”，而且还要“为他宣说”。（是光“为他宣说”天女“芳名”？还是连同天女本身也一起“为他宣说”？没有“开示”清楚。）如果是这样作了，那就“所有愿求，皆得圆满”！

密宗如此露骨地鼓动人们（包括和尚在内）要对女人“心向往之”，“梦寐以求”。这就赤裸裸地暴露出了密宗的那种十足纵欲主义的特点。这种同传统佛教格格不入的纵欲思想，也完全是从婆罗门教那里接受过来的。正是继承了婆罗门教的那种“纵欲享乐”和“舞女宗教”的传统，才在禁欲主义的传统佛教里出现了纵欲主义的密宗。

还有一种情况，也应在这里略为提及。这就是，密宗在宣扬荒淫象征的“欢喜金刚”的同时，还宣扬残暴象征的“愤怒金刚”：

焰曼威怒王，乘青水牛座，持种种器杖，髑髅为璎珞，头冠虎皮裙，遍身焰洞然，顾视于四方，如师子奋迅！……（《大毗卢遮那成佛神变加持经……供养方便会》）

多么凶恶的形象！

吼怒牙出现，利爪兽王发，……愤怒降三世，摧伏大障者。（《大日经》卷一）

简直是一副青面獠牙的凶神恶煞相。类似这样的“描写”，同样充满了密宗经典的各个篇章。这反映了另一种思想：密宗，不但宣

扬“明妃”、“天女”之类的“爱神”；而且，还宣扬“愤怒金刚”之类的“仇恨之神”。宣扬“爱神”，是为了“自我享受”，并为统治阶级的荒淫生活作辩护；宣扬“愤怒金刚”，则完全是为了“摧伏”（镇压）群众，为统治阶级的残暴统治作辩护。别的宗教（包括佛教的其他各派），都只能肩负“牧师的职能”，而佛教的密宗，却能兼负“刽子手的职能”。密宗，确是“与众不同”的！

此外，密宗还有所谓金、胎两界[①] 以及身作各种手势（“印契”）、口诵各种“真言”和心想各种“本尊”的所谓身、语、意“三密”等等的说教。它们既是十足僧侣主义的东西，也是佛教“梵化”的产物，这里就姑且从略了。

上述情况，清楚表明，所谓密宗，无非是“佛梵合一”的产物，它的许多主要的思想“理论”，都已明显地走向了传统佛教的反面。

五、密宗——佛教世界观的“杂家”

总的说来，密宗是佛梵合一的产物，而从世界观说来，则密宗又是佛教的“杂家”。

上文已经指出，密宗认为，“大日如来”就是世界的“本初”。这其实就是“神造世界”的创世说，是一种最粗俗的神学唯心论。但是，除此之外，在密宗的某些经典里，也反映有佛教其他各派世界观方面的一些东西。例如：

在《大毗卢遮那经广大仪轨》（卷下）里，有这样的一段话：

> 住于闲净处，转读修多罗：《华严》与《涅槃》，《楞伽》、《思益》等。愿共诸有情，同证华藏海，入佛无漏智。

---

① 根据密宗教义，“胎藏界”，系显示“大日如来”“理德”的“曼陀罗”。“理”摄诸法，如置“胎”母腹，所以叫做“胎藏界”。《大日经》讲的，主要是这方面的教义。“金刚界”，系显示“大日如来”“智德”的“曼陀罗”。“智”能断“惑”，利如“金刚”，所以叫做“金刚界”。《金刚顶经》讲的，主要是这方面的教义。

所举四经，基本上同属“真如缘起”论客观唯心主义思想体系的经典；而“同证华藏海”的说法，则又是华严宗的思想。

在《大日经疏》（卷三）里，也有一段话，更加明显地反映了密宗的“杂家”思想：

> 又此经宗，横统一切佛教。如说唯蕴、无我，出世间心住于蕴中，即摄诸部中小乘三藏。如说观蕴阿赖耶，觉自心本不生，即摄诸经八识、三无性义。如说极无自性心，十缘生句①，即摄《华严》、《般若》种种不思议境界，皆入其中。如说如实知自心，名一切种智，则佛性一乘、如来秘藏，皆入其中。于种种圣言，无不统其精要。

这就是说，密宗教义，把佛教大小乘各派的思想都“横统”进去了。虽然一行讲的并不那么确切（例如，他把属于大乘有宗的《华严》和属于大乘空宗的《般若》相提并论，等等），但是密宗中人奢想“兼容并包”佛教各派思想的那种“杂家”面貌，毕竟是在这里概括地显露出来了。

下面，再就有关经文，略作剖析。

> 我说一切法，所有相皆空。（《大日经》卷二）
>
> 一切诸法性，……皆从因缘现。（《金刚顶瑜伽中略出念诵经》卷四）
>
> 诸法无自性，……（《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》卷上）

这些，显然属于“因缘所生法，我说即是空”的《般若》、《三论》系的大乘空宗思想。

> 藏识本非染，清净无瑕秽；……烦恼习种子，善恶皆由心。心为阿赖耶，修净以为因。……（《金刚顶莲花部心念

① “十缘生句”：如幻，如阳炎，如梦，如镜中像，如乾闼婆城（海市蜃楼），如响，如水中月，如泡沫，如空华，如旋火轮。具见《大日经》卷一、《大日经疏》卷三。

诵仪轨》）

这基本上是唯识宗的“阿赖耶缘起”论思想。不过这里讲的“阿赖耶”，不是《成唯识论》的“阿赖耶”，而是《楞伽经》的“阿赖耶”。“藏识本非染”，“修净以为因”，这些都是《楞伽经》的思想。《大日经疏》（卷二）说：

阿赖耶，义云含藏，正翻为室，谓诸蕴于此中生，于此中灭，即是诸蕴窠窟，故以为名。

又说：

然阿赖耶，有三种义：一者分别义，二者因缘义，三者真实义。

则密宗对于“阿赖耶”的解释，也有异于唯识宗。但“烦恼习中子，善恶皆由心，心为阿赖耶”这些说法，又基本上反映了唯识宗的思想。所以，就是在“阿赖耶识”论这个问题上，也表现出了密宗的那种“杂家”面貌。

佛法离诸相，法住于法位；……彼一切诸法，唯住于实相。（《大日经》卷一）

这又是《法华经》“是法住法位，世间相常住”的思想。适应“开元之治”的需要而出现的密宗，在兜售他们那些乌烟瘴气的宗教货色的同时，自然也得有美化整个“开元之治”的东西。“彼一切诸法，唯住于实相”，便是这样的一些东西。

一切有心者，悉有佛性。（《大日经疏》卷六）

自性清净心金刚宝藏，无有缺减，一切众生等共有之。（同上书卷一）

……汝心本如是，为客尘所翳。（《金刚顶莲花部心念诵仪轨》）

这是“佛性”论和“真如缘起”论思想，也是密宗的世界观和解脱论的理论基础。密宗的所谓“即身成佛”，“即座成佛”，便是这

一思想在宗教实践上的“速成化”。而被密宗塑造成为造物主的“大日如来”，既是佛梵融合的产物，也是“佛性”、“真如”在“大梵”影响下的人格化。

> 界有三种，所谓法界，心界，众生界。离法界无别众生界，众生界即是法界；离心界无别法界，法界即是心界。当知此三种，无二无别。（《大日经疏》卷三）

这是“心、佛、众生，三无差别”的思想，也是华严宗“法界缘起”论的思想。所谓“法界”，就中“一真法界”，就是“真如”、“佛性”以及“自性清净心”，等等。这其实也就是“佛性”论和“真如缘起”论的另一种表述方法。用不同的方法，表达基本相同的思想，这是佛教各派所常用的共同手法，密宗自然也不例外。

> 愚童覆无智，不知此理趣，余处而求佛，不悟此处有。十方世界中，余处不可得，心自为等觉，余处不说佛。（《金刚顶经瑜伽十八会指归》）

“余处而求佛，不悟此处有”，多么像禅宗的语言！其实这也并不奇怪，禅宗讲究“顿悟”，密宗讲究“速成”，他们原是思想上的“近邻”。

上述情况，清楚地表明了密宗确是佛教世界观上的“杂家”；表明了在世界观上，密宗没有独立的思想体系。因此，它不得不摭取佛教其他各派的一些思想资料来装点自己。

“梵化”和“杂家”这两个“像貌”特征，“登记”了密教的“出生”年代：它是印度佛教后期产生的一个畸形儿。虽然它在“开元之治”下“应运”而“转生”到了中国，但是，由于它那种过分露骨的诲淫思想，同中国传统的伦理观念发生了抵触，所以，它在“开元”之后不久，很快也就“夭折”了。（以后，则以“东密”的面貌，流行于日本；以“藏密”的面貌，流行于我国的藏、蒙地区。）

附记：本节所述，只限于开元年间传播于汉民族地区（实际

上主要只是活动于当时的东西两京）的密宗。至于后来流行于藏、蒙地区的所谓“藏密”，不在本书叙述范围，姑且从略。

第六节　净土宗

一、净土宗的奠基人——道绰与善导

净土思想之形成为一宗，是在唐代。

唐以前，虽然已有净土思想的传播，如东晋慧远、北魏昙鸾等，都是极力提倡“往生净土”的人，但是，他们都只可说是净土宗的先驱者，而不是创宗者。

“博综六经，尤善老庄”的慧远（334—416），系道安的高足弟子，是东晋时代一个知名的佛教学者。他先随道安在北方，后避中原战乱，又随道安辗转南迁，最后离开道安而到了江西庐山定居下来，“三十余年，影不出山”。他在庐山东林寺，与刘遗民等僧俗一百二十三人，结为“莲社”（这是中国佛教史上最早的结社），“建斋立誓，共期西方”。被后来的净土宗人追奉为净土宗的“初祖”。

曾经一度向陶弘景学过“长生术”的昙鸾（476—542），因遇菩提流支授以《观无量寿佛经》，而改信净土。晚年定居汾州石壁山玄中寺。著有《安乐净土义》、《赞阿弥陀佛偈》各一卷。

慧远、昙鸾，可说是为净土宗的形成，作了一定的思想准备。但是，正式为净土宗奠定基础的，则是道绰与善导。

道绰（562—645），俗姓卫，并州文水（今山西文水县）人。自幼出家。先学《涅槃》，后至石壁山玄中寺，读《昙鸾和尚碑》，启发了他对于“西方净土”的信仰，因而改信“净土”。

道绰以前，修“净土”的，偏重“观想”，即按照《观无量寿佛经》的教义，作各种修“净土”的假想；到了道绰，改为提倡

"持名"念佛，即光是念"阿弥陀佛"的名字。在这以前，主要是"心念"（心想）佛像；从此以后，则主要是"口念"佛名。口里"念佛"时，用数珠记数；没有数珠的，就用豆子记数，念一声佛，放一粒豆子。据说，当时这种念佛记数的豆子，累积起来，竟达"数百万斛"（见《续僧传》卷二〇《道绰传》）之多！而用数珠记数念佛的人，也是很多的：

人各掐珠，口同佛号，每时散席，响弥林谷！（同上）

这些记载，虽然不无夸张，但由此也可以想见，在道绰的影响之下，当时的"念佛"之风确是很盛的。据说，道绰自己，"口诵佛名"，也"日以七万为限"。并且常"面西"而坐，表示他对"西方净土"的诚心向往。《续僧传·道绰传》说，"自绰宗净业"，便"西行广流"。表明道绰确是净土宗的奠基者。道绰著有《安乐集》二卷，系统地宣扬"净土"思想。

善导（613—681），临淄（今属山东）人。贞观中，从道绰学"净土"。后至长安，极力鼓吹"念佛"。被认为是净土宗的实际创始人。据说，他曾先后写《阿弥陀经》几十万卷，画"净土变"像三百壁。由于他整天光是想着"往生西方"，以致"想"得神经错乱，最后从树上跳下来摔死了①。善导摔死后，唐高宗听到人们说，善导念佛时，能"口出佛光"，于是就下敕把善导生前在终南山所住过的寺院改名为"光明"寺。

善导著有《观无量寿佛经疏》四卷（一般称为《观经四帖疏》），《法事赞》二卷，《般舟赞》、《往生赞》、《观念佛法门》各一卷，等等。

---

① 有人根据《续僧传》卷二七《会通传》中曾有"有人"听了善导"说法"之后，便"上柳树表，合掌西望，倒投身下，至地遂死"的记载，就认为，跳树摔死者，系善导弟子，而非善导本人。这自然是回护善导之说，意谓一代佛教大师，何至如此的愚蠢。其实，在中国佛教史上，以自杀求"解脱"的事，是屡见不鲜的。梁《僧传》有《亡身》篇，唐、宋《僧传》都有《遗身》篇，所记都是这一类的故事。所以，善导自杀，并不可怪。

此外，在唐代净土宗的人物中，还有一个人，也应提及，这就是少康。

少康（？—805），俗姓周，缙云仙都山（仙都山，一名缙云山，在今浙江缙云县东）人。自幼出家。贞元初，到洛阳白马寺，因读善导《西方化导文》，产生了对“净土”教义的信仰；旋到长安善导影堂，礼拜善导。从此，决意宣扬净土教义，后来，他又到了睦州（今浙江建德县）。由于他初到睦州，“人地生疏”，很少有人来听他的说教。于是他就想出了一个花招：用钱来诱骗小孩子们念佛。开始，他和孩子们“约定”：念一声“阿弥陀佛”，给一个钱。一个多月后，念佛、要钱的孩子越来越多了，于是他又改为念十声佛给一个钱。

> 如是一年，男女无少长，凡见康者，则曰：“阿弥陀佛！”以故睦城之人，相与念佛，盈道路焉。（《净土往生传》卷下《少康传》；宋《僧传》卷二五《少康传》）

少康就是用这种以钱诱骗的办法，开始了他在睦州的传教活动。看来，这种办法，在当时还真的收到了不小的“效果”。少康死于唐德宗贞元二十一年（805），被称为“后善导”。

此外，还有所谓“莲宗七祖”、“莲宗九祖”之说。所谓“莲花七祖”，就是：慧远（东晋），善导、承远、法照、少康（以上唐），延寿、省常（以上宋）。另外再加：莲池（袾宏——明），省庵（实贤——清），就是“莲宗九祖”。这些，不过是宋明以后的一些净土宗人编造的一种“法统”、“世系”，可供参考，并非信史。

二、净土宗的主要经典——所谓《净土三经》

在佛教藏经当中，宣扬“净土”思想的经典，是很多的，而对于净土宗说来，主要的则是如下的三种，即所谓的“净土三

经”①。

《无量寿经》二卷　曹魏康僧铠译（亦作刘宗宝云译）

《观无量寿佛经》一卷　刘宋畺良耶舍译

《阿弥陀经》一卷　姚秦鸠摩罗什译

《无量寿经》的内容，除了宣扬阿弥陀佛的“殊胜功德”和极乐世界的“妙相庄严”等等之外，还专门讲了阿弥陀佛于“往昔”为“法藏比丘”时所发下的“四十八愿”（详见《无量寿经》卷上）②。这“四十八愿”的中心意思，是说这位阿弥陀佛的“前身”——“法藏比丘”，立誓要让他的“佛国”，一定成为一个“无有众苦，充满诸乐”的“极乐世界”。凡是闻、念他的“佛名”而生起“信仰”的，他就一律把他们“接引”到他的“佛国”里去享受那种清净的“极乐”生活。这位“法藏比丘”还郑重宣布：

我建超世愿，必至无上道，斯愿不满足，誓不成等觉！

（《无量寿经》卷上）

这意思就是说，他“法藏比丘”，已经“建”立起了“超世”的“四十八”大“愿”，因此他一定能够“成佛”；要是他的这“四十八愿”没有完全得到“满足”，那就决不“成佛”。现在，他既然已经成了“阿弥陀佛”，说明他的“四十八愿”都已得到“满足”，都已“如愿以偿”。因此，他要“实践”他的“诺言”，根据他于“往昔”发下的“四十八愿”，广泛地“接引”各类“众生”，“往生”他的“极乐世界”。而凡是信仰“阿弥陀佛”的“众生”们，也都能够凭借“四十八愿”的“威力”，“往生”“西方净土”，“永

① 此约“通说”。此外，还有“净土七经”之说，即：1、《无量清净平等经》，二卷（或四卷）；2、《大阿弥陀经》，二卷；3、《无量寿经》，二卷；4、《观无量寿经》，一卷；5、《阿弥陀经》，一卷；6、《称赞净土佛摄受经》，一卷；7、《鼓音声三陀罗尼经》，一卷。再有，吴支谦译的《阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》（二卷），也是“净土”经典的一种。

② “四十八愿”，算是最后的“定数”；在此之前，还有“二十四愿”之说。

离”苦难，长享“极乐”。

《观无量寿佛经》的内容，是讲十六种“观”①。其中，前十三种“观”，是叫人们从“依报”（国土）、“正报”（“三圣”）等各方面，去“观”想（不是“观察”，而是“观想”——假设、设想、幻想）“极乐世界”和弥陀、观音、势至——“西方三圣”等等的各种“功德”、“妙相”。第十四“上辈生观”，第十五“中辈生观”，第十六“下辈生观”，这三种“观”，是讲在“往生西方”的“行者”当中，还分“三品”、“九级”。从中可以看出，就是在“西方极乐世界”的“佛国净土”里，也还是等级森严、很不平等的。经里讲的，虽很荒诞，却也有趣，现列表如下，以资参考：

“凡生西方，有九种人”（《观无量寿佛经》）

	品　名	条　件	待　遇
上品三级	上品上生	（一）1、有“至诚心”，2、有“深心”，3、有“回向发愿心”。 （二）1、“慈心不杀，具诸戒行”，2、“诵读大乘经典”，3、“修行六念，回向法愿”。	1、西方“三圣”（弥陀、观音、势至）、“无数化佛”及“无量大众”，“持金刚台”，前来迎接； 2、“行者自见其身乘金刚台，随从佛后，如弹指顷，往生彼国”； 3、“生彼国已”，立即“见佛”。
	上品中生	1、“善解义趣，于第一义，心不惊动”； 2、“深信因果”； 3、“不谤大乘”。	1、西方“三圣”、“与千化佛”及“无量大众”，“持紫金台”，前来迎接； 2、“行者自见坐紫金台，如一念顷，即生彼国”； 3、金台“宝花”，“经宿即开”，然后“见佛”。
	上品下生	1、“亦信因果”； 2、“不谤大乘”； 3、“发无上道心”。	1、西方“三圣”、“五百化佛”，“与诸眷属，持金莲花”，前来迎接； 2、“行者”“即见自身坐金莲花，坐已花合”，随佛往生； 3、“七日之中，乃得见佛”；“三七日后，乃了了见”。

① 1、“日观”；2、“水观”；3、“地观”；4、“树观”；5、“八功德水观”（或称“池观”）；6、“总想观”；7、“花台观”；8、“佛像观”；9、“色身观”；10、“观音观”；11、“势至观”；12、“普想观”；13、“杂想观”；14、“上辈生观”；15、“中辈生观”；16、“下辈生观”。

	品级	条件	待遇
中品三级	中品上生	1、“受持五戒、八戒，修诸戒行”； 2、“不造五逆”； 3、“无众过恶”。	1、“阿弥陀佛与诸比丘”前来迎接； 2、“自见己身坐莲花台，未举头顷，即得往生”，“莲花寻开”，“闻众音声”。
	中品中生	1、“一日一夜受持八戒”； 2、“一日一夜持沙弥戒”； 3、“一日一夜持具足戒”； 4、“威仪无缺”。	1、阿弥陀佛与诸眷属，持七宝莲花”，前来迎接； 2、“行者自见坐莲花上，莲花即合，生于西方”； 3、“在宝池中经于七日，莲花乃敷”，然后“闻法”。
	中品下生	1、“……行世仁义”； 2、“临终”听法净土“乐事”。	1、“屈伸臂顷，即生西方”； 2、“生经七日”，“遇”二菩萨（观音、势至）来为“说法”。
下品三级	下品上生	虽不“谤法”，但作“众恶”，临死之时： 1、闻大乘“经名”； 2、称弥陀“佛名”。	1、三圣“化身”前来迎接； 2、“乘宝莲花，随化佛后，生宝池中”； 3、“经七七日，莲花乃敷”，然后方见观音、势至，并听“说法”。
	下品中生	犯诸众戒，造诸恶业，“应堕地狱”，临死“听说”阿弥陀佛等“威德”、“神力”。	1、“化”佛、菩萨前来迎接，“如一念顷，即得往生”； 2、“七宝池中，莲花之内，经于六劫，莲花乃敷”！然后“听闻”观音、势至为其“说法”。
	下品下生	“五逆十恶，应堕恶道”！临死称念“十声”阿弥陀佛。	1、“见金莲花，犹如日轮，住其人前，如一念顷，即得往生”； 2、“于莲花中，满十二大劫，莲花方开”！然后观音、势至来为“说法”。

“上品”三级“往生”时，不但都能受到以“西方三圣”为首的大规模的（“化佛”数目，三级不同）“隆重欢迎”，而且到后，或者（上上）立即“见佛”，或者（上中）“经宿”即见，至迟的（上下），也“七日之中”朦胧地“见”，“三七日后”，则“了了见”。“中品”三级，不仅“欢迎”规模小多了，而且，多半（中

中、中下）还得在“荷包”里呆上七天，然后才能与菩萨“相见”，听菩萨“说法”，阿弥陀佛即不再出现“接见”啦。“下品”三级，则只有“三圣”代表（“化身”）前来“迎接”；“往生”之后，最快的（下上），也要被荷包“封闭”四十九天；有的（下中），则被封闭“六劫”①！有的（下下），竟被封闭“十二大劫”②！荷包虽好，如此累劫地被“封闭”着，总不能算是什么“极乐”的事情吧！经过这样长期地“封闭”之后，然后，“花开”而出，也才只能“见”到观音、势至“二圣”，并听其“说法”；阿弥陀佛更不出面“接见”啦。虽然这种说法只不过是一些宗教虚构，一些无稽之谈，但是，这种等级森严、“待遇”悬殊的宗教神话，却也包含了一种严峻的现实意义。那就是，这种“三品九级”的思想，不是别的，正是封建等级制在宗教神学中的反映。原来，“佛国净土”，也是按照世俗的封建制度建立起来的啊！这种“净土”思想的封建性，以“往生”西方的“条件”中，也可以清楚地看出来。在“上品”三级中，都把对于大乘佛教的态度作为一项重要的“条件”。例如。“上品上生”的“条件”之一，是“读诵大乘经典”；“上品中生”、“上品下生”中，都有一条是“不谤大乘”。而所谓大乘佛教，在本书第一章里即已指出，它（大乘空宗除外）是封建主义的意识形态；维护大乘教义，也就是维护封建主义。“中品上生”、“中品中生”的“条件”，都是受持各种“戒”条，而佛教的“戒”条，也都是封建性的东西。“中品下生”的，要“……行世仁义”，则更完全是以遵守封建伦理道德为

---

①② 劫，全称“劫波”，意为“长时”。所谓“时之短者为刹那，时之长者为劫波”。按照佛教的说法，人寿一增（从人寿十岁起，百年增一岁，一直增到八万四千岁，为一“增劫”）、一减（从人寿八万四千岁起，百年减一岁，一直减到人寿十岁，为一“减劫”），为一“小劫”；十二“小劫”，为一“中劫”；“中劫”又分成、住、坏、空共八十“小劫”；成、住、坏、空四个“中劫”（八十“小劫”），为一“大劫”。

“条件”了。至于“下品”三级，更须透过宗教迷雾，看它的阶级本质。本书在以上的有关章节中，已反复指出，大乘佛教所谓的“上根”、“利根”等等，实际上都是说的封建统治阶级分子；而所谓的“下根”、“钝根”等等，则都是说的被统治阶级的劳动群众。《观无量寿佛经》里所说的“下品”三级，同样是这种情况。在统治阶级看来，劳动群众，都是“罪业深重”的。他们活着，就要做牛马，受宰割；他们死了，也应该“下地狱”，“堕恶道”。《观无量寿佛经》里所讲的“下辈生”，即使他们蒙佛“慈悲”，有幸也能“往生”西方“净土”，但他们在那里所受到的“待遇”，却远非“极乐”的。“下品上生”，他们所“托生”的那朵“宝莲花”，四十九天之后方才“开敷”，也就是说，他们要被“封闭”在“荷包”里达四十九天之久。当然，四十九天，并不算长①，很快就过去了。严重的是，“下品中生”和“下品下生”。“下品中生”，被“封闭”在“荷包”里达“六劫”之久。经文没有说明这“六劫”是“小劫”、“中劫”还是“大劫”？姑且说是“六小劫”吧，那也是好多好多万年哪！如果生者有“灵”，该也够难受的啦。“下品下生”就更糟了，他们竟被“封闭”在“荷包”里长达“十二大劫”！把一个无辜的“灵魂”，如此长久地“禁闭”在“荷包”里，这究竟是一种“解脱”呢，还是一种惩罚！根据各种佛经的“记载”，就是“堕地狱”，也没有这么长久的，总还有个“出头之日”哩。而“往生”西方“极乐世界”的，却竟然“十二大劫”地被“禁闭”在荷花包里，简直是“永无出头之日”啊！这

① 按照佛教的说法，西方“极乐世界”的“时间”，和我们人世间的时间可不一样，那里的“一天”，可比我们的一天长得多。它们之间的“时差”，简直是大极啦！道教有所谓的“洞中方七日，世上几千年”。佛教的“极乐世界”，比起道教的“洞中”来，可神妙多啦。所以，“极乐世界”的“四十九天”，却又不能说是很短的。两者之间“劫”的“时差”，同样是如此。

样，《观无量寿佛经》的“三品九级”说的真实含义，也就清楚了。原来，讲得“天花乱坠”的“极乐世界”，只不过是为封建统治阶级开放的，对于那些剥削者、压迫者说来，它是“佛国净土”、“极乐世界”；而对于被压迫、被剥削的劳动群众说来，它却不过是“高级地狱”而已！真是“净土”门朝东开，劳动群众莫进来呀！这就是“三品九级”说的阶级实质，也是《观无量寿佛经》全部教义的阶级内容。

《阿弥陀经》，仅两千来字，篇幅短，内容也比较简单。它主要是宣扬“极乐世界”是如何的“无比美妙”，“阿弥陀佛”[①]是如何的“神通广大”；“往生”之后，又是如何的“无有众苦，但受诸乐”。按照《阿弥陀经》的“描写”，“极乐世界”，“黄金为地”，“金、银、琉璃、玻梨、车渠、赤珠、马瑙”等“七宝”所“庄严”。“昼夜六时”，“天雨”宝花。风，是“香风”；水，是“宝水”；还有由阿弥陀佛所“变化”出来的各种“神鸟”，日夜不停地鸣叫出各种悦耳的“和雅”之“音”。凡是“往生”到这个“极乐世界”的，“思衣”即得各种“妙衣”，“思食”即得各种“美食”，“想”什么有什么。而且，凡事还都是“长生不死”的。简直是妙不可言！“往生”的“条件”，也不像《观无量寿佛经》里所要求的那么复杂、繁多，这里的“条件”，就是一种：凡是能够一天、两天、三天以至七天，“一心称念”阿弥陀佛“名号”，临死的时候，“心不颠倒”的，“即得往生阿弥陀佛极乐国土”。“方法”，也很简便：光是“持名”念佛就行，并不需要再修其他什么“观想”等等。“待遇”，也不像《观无量寿佛经》那样，还分三六九等，相差悬殊，仿佛一经“往生”，即“平等”相待。“条件”不苛，“方法”简便，“待遇”平等，往生“佛国”的“门票”，可说

① “阿弥陀”，意为“无量寿”、“无量光”。

是更加“廉价”了。加以，该经文字简短，容易背诵，因而对于以后的净土宗说来，它比起其他“净土”诸经来，影响要大得多，它差不多成了净土宗人每天必读的“课本”(宋明以后，则又成了佛教寺院里每天必念的“日课”)。净土宗，就是随着这部经的广泛传播而日益扩大其影响的。

此外，还有其他若干种宣扬“净土”思想的经典，以及宋人王日休“校辑”的两卷本的《大阿弥陀经》，等等，内容都超不出上述三经的范围，就不再一一叙及了。

三、“净土”思想的阶级实质

在佛教的几个大的宗派中，净土宗是密宗、律宗以外的又一个最缺少“理论”的宗派。它没有像其他（密宗、律宗除外）宗派的那些舞文弄墨、概念游戏的思辨哲学（因而它也就没有哲学意义上的、自成体系的世界观和认识论），也没有像禅宗那样的“参悟”和“机锋”，它有的只是一些粗俗的僧侣主义的货色。

上文已经指出，所谓“极乐世界”、“三品九级”的说教，其实质，无非是封建等级制度在宗教里的一种反映。现再就这个问题，略作剖析：

宗教的“根源不是在天上，而是在人间”。佛教所谓的“极乐世界”，同样是如此。它并不像佛经里所说的那样，真的在“十万亿佛土”之外，有那么一个奇妙无比的“极乐世界”。归根结柢，它不过是“人间”的现实世界的一种折光、投影。所谓“西方”的“极乐世界”，它的“根源”，仍在东方的人间。“思想中的、想象中的”“极乐世界”，也是人们从“自己的经验世界变成的”，它是现实的“经验世界”的神化；当然，它是剥削阶级的“经验世界”的神化。下面，再来看一下《无量寿经》(卷上）对于“极乐世界的”“描绘”吧：

其佛国土，自然七宝——金、银、琉璃、珊瑚、琥珀、车渠、玛瑙（按：这里所列的“七宝”，与《阿弥陀经》所列的“七宝”，有所不同）合成为地。……光赫焜耀，微妙奇丽。

不但“地”是“七宝”“合成”的，而且，“树”也是“七宝”的：

七宝诸树，周满世界：金树，银树，琉璃树，颇梨树，珊瑚树，玛瑙树，车渠树，……行行相值，茎茎相望，枝枝相准，叶叶相向，华华相顺，实实相当，荣色光曜，不可胜视。

再看楼阁：

又讲堂、精舍、宫殿、楼观，皆七宝庄严，自然化成；复以真珠、明月、摩尼众宝，以为交露，覆盖其上。……

再看衣着：

众宝妙衣，……皆以金缕、真珠、百千杂宝、奇妙珍异，庄严交饰。……光色晃曜，极尽严丽。

再看饮食：

若欲食时，七宝应器（按：“应器”，即食具），自然在前，……百味饮食，自然盈满。……事已、化去，时至、复现！

如此豪华的生活条件，只有最高的封建统治者才能享有，一般的中小地主，也很难有这样的阔绰。更不用说屋不遮天、衣不蔽体、食不果腹的劳动群众了。很清楚，所谓的“极乐世界”，完全是按照封建帝王的“经验世界”设想出来的，它是封建帝王的现实生活的“彼岸”化。对此，《无量寿经》（卷上）里，也有相当清楚的说明：

所以，世间帝王，人中独尊，皆由宿世积德所致。……是以寿终，……上生天上，享兹福乐。积善余庆，……自然尊贵，妙衣、珍膳，随心服御。宿福所追，故能致此。

“谜底”终于自行揭穿了：由于“宿世积德”而做了“人中独尊”的“世间帝王”，“寿终”之后，又由于“积善余庆”（赤裸裸的儒

家语言），仍“上生天上”（应该说是“往生净土”），“享兹福乐”。原来，所谓“极乐世界”的“佛国净土”，只不过是为封建帝王们准备的“乐园”。“净土”诸经的编纂者们，以及净土宗所有的鼓吹者们，生怕已经享尽了“人间富贵”的、以封建帝王为代表的所有封建统治阶级分子，死了之后，不再有福可享了，于是，就按照他们生前的生活条件，异想天开地又替他们“设计”了那么一个“理想国”，好让那帮已经喝尽了劳动人民鲜血的寄生虫、吸血鬼们，以他们的“积善余庆”，“往生”到那个“极乐”之“园”，继续地“享兹福乐”。这正是封建统治阶级的那种现世享乐、死后还要继续“享乐”的贪婪的心理状态的反映。净土宗人就是这样地以明白无误的语言，向人们宣告：他们是为封建统治阶级服务的。尽管“极乐世界”只不过是一种荒诞的幻想，一种纯粹的“乌托邦”，但是，净土宗的人这种阶级立场，却是非常现实、非常真实的。这种鲜明的阶级立场，还表现在他们对于劳动人民的态度上：

> 譬如世间贫穷乞人，……羸陋丑恶，无以为喻。……贫穷乞人，底极斯下，衣不蔽形，食趋支命，饥寒困苦，人理殆尽。皆坐前世，不殖德本；……无善可怙，无德可恃。是故死堕恶趣，受此长苦；罪毕得出，生为下贱，愚鄙斯极，示同人类！（《无量寿经》卷上）

帝王“享福”，是由于“宿世积德”；穷人受苦，“皆坐前世，不殖德本”。对封建统治阶级，是那样的恭维、美化；对劳动群众，又是这样的诬蔑、辱骂。净土宗人的阶级立场是多么的鲜明！

这种实质上只是为封建统治阶级服务的“净土”思想，客观上对劳动群众也曾产生了相当大的欺骗影响。“净土”诸经的作者们所“描绘”的那种“无有众苦，但受诸乐”的“极乐世界”，对于苦难深重的被压迫阶级说来，确实也具有很大的诱惑力。尽管

“极乐世界”并不是为劳动群众“设计”的，但是，封建统治阶级却以此为“诱饵”，来引诱劳动群众受骗、上当。由于封建统治阶级的欺骗宣传，致使“净土”思想曾经在劳动群众中传播很广。佛教的其他各派，主要都是在中上层社会的知识界和一部分僧人当中具有一定影响，而在广大劳动群众当中，却并没有多少影响。唯独净土宗，情况相反，它在知识界里没有什么影响，而在劳动群众中却具有着相当广泛的影响，以致曾经在某些地方出现过所谓“家家阿弥陀”、“户户观世音”的惨淡景象。其原因，除了“极乐世界”这个乌托邦本身的诱惑作用之外，净土宗的教义简单，“方法”易行，也有很大关系。有人曾把净土宗的所谓“优越性”，概括为这样的两句话：“下手易而成功高，用力少而得效速。”这种宗教上的实用主义，可说是净土宗的思想特点，也是它曾经得到广泛传播的一个助因。总之，净土宗，由于它既能投合剥削阶级的那种不劳而获、坐享现成的贪婪、寄生的心理需要，又能对苦难深重的劳动群众产生相当的欺骗、诱惑作用，所以，在以后的传播中，它的影响远远超过了其他宗派。

第七节　律　宗

律宗，虽然也不具有哲学意义上的思想体系，但是，它却具有僧侣主义的宗教思想。因此，也应对它略为叙及。

一、律、律学与律宗

律，就是戒律。对于佛教说来，戒律是颇为重要的。从典籍上说，戒律是经、律、论《三藏》之一；从教义上说，戒律则是戒、定、慧“三学”之首（“六度”中的第二度，也是“持戒”）。道宣曾说：

戒本防非，谅符身口；定惟静乱，诫约心源；慧取闲邪，信明殄惑。（《续僧传》卷二二《论律》）

表明在佛教僧侣主义的实践中，戒律具有着首要的作用。

按照佛教的说法，《经》，是佛“说”的；律，是佛“制”的。罗汉、菩萨，可以造《论》，但既不能“说经”，也不能“制律”。所谓“金科玉律，唯佛能制”。这当然只是一种神话。为了约束门徒，释迦当时可能规定某些禁条，例如“五戒”、“十戒”等。但是，汗牛充栋的《律藏》，却决不可能都是释迦当时亲自“制定”的，正如卷帙浩繁的佛经，不都是释迦当时亲自“宣说”的一样。事实上，和《经藏》一样，《律藏》，虽然它是早期佛教的产物，但却也是在一个时期里逐渐形成的。

据传说，释迦死后，随着部派的分裂，戒律也相继分裂为五部：

1、昙无德（意为“法正”、“法藏”、“法护”、“法镜”、“法密”等）部，称为《四分律》——把六十卷的《律藏》，分为四个部分。

2、萨婆多（一切有）部，称为《十诵律》——六十一卷《律藏》，分十次“诵”出。

3、弥沙塞（意为“不著有无观”）部，称为《五分律》——把三十卷的《律藏》，分为五个部分。

4、迦叶遗（意为“重空观”，即“空观”亦“空”）部，只有《解脱戒》本翻译过来，其《律藏》，则“梵本久传，无人翻度”。（同上）。

5、婆蹉富罗（意为“著有行”，即“犊子”）部，《律藏》也无翻译。

此外，还有属于“上座”、“大众”“根本二部”之一的《摩诃僧祇律》（“摩诃僧祇”，意即“大众”），四十卷。

前三部律及僧祇律的翻译，如下：

萨婆多部《十诵律》六十一卷　姚秦弗若多罗共鸠摩罗什译

昙无德部《四分律》六十卷　姚秦佛陀耶舍共竺佛念等译

弥沙塞部《五分律》三十卷　刘宋佛陀什共竺道生等译

《摩诃僧祇律》四十卷　东晋佛陀跋陀罗共法显译

道宣在谈到各部律藏的翻译过程时说：

> 自律藏久分，初通东夏，则萨婆多部《十诵》一本，最为弘持。其次传本，则昙无德部《四分》一律，虽翻在姚秦，而创敷元魏。有宋文世，弥沙塞部《五分》一本，开译扬都。……（同上）

南北朝时，一般说来，比较盛行的，是《十诵律》：

> 自大教东传，……虽复诸部皆传，而《十诵》一本，最胜国东。（梁《僧传》卷一一《论律》）

实际上，南北朝时，已有不少僧人在从事《四分律》的研习。到了唐代，由于道宣等人的大力提倡，《四分律》遂一跃而居于“独尊”的地位：

> 统叙五部支分，此方已获其四。……斯之糅杂，二百余年；……今则混一唐统，普行《四分》之宗。（《续僧传》卷二二《论律》）

在曹魏之前，中国还没有传授“比丘戒”的活动，因而那时还没有正式的中国和尚。对于这段历史，道宣曾经说过：

> 自汉明夜梦之始，迦、竺传法已来，迄至曹魏之初，僧徒极盛，未禀归戒，止以剪落殊俗；设复斋忏，事同祠祀。后有中天竺僧昙摩迦罗，此云法时，诵诸部毗尼，以魏嘉平年至洛阳，立羯磨受法。中夏戒律始也。……（《四分律行事钞》卷中之一）

这就是说，最早传授“比丘戒”的，是曹魏时来华的印僧法时。从

三国时曹魏的齐王曹芳嘉平年间（249—254）开始传授“比丘戒”之后，中国才算有了正式的和尚。而到了南北朝时的（刘）宋文帝元嘉年间（424—453），中国才有正式的尼姑。之后，随着诸部律藏的相继传播，律学也就逐渐引起了人们的注意。但在南北朝以前，还没有专门研究律藏的，也就是说，还没有以律学命家的。梁《僧传》卷一一《明律篇》（第五）的十三人中，除第一名慧猷，系东晋末人外，其余的十二名，都是宋、齐、梁间人。

南北朝之后，陆续出现律学名家。道宣《续僧传》卷二一、卷二二、卷二三《明律篇》（上、下）里，《正传》二十八人，《附见》十九人。表明南北朝之后，专研律学的人比以前更多了。对于南北朝以来研习律学的情况，道宣也曾论及：

> 自初开律，师号法聪，口以传授，时所荣之。（《续僧传》卷二二《论律》）

北魏时的法聪，是最早研习律学的人，但只是“口以传授”，还没有文字著作。

> （法聪弟子）沙门道覆，即绍聪绪，赞疏六卷，但是长科；至于义举，未闻于世。（同上）

道覆是第一个有律学（《四分》）著述的人；但只是对律文作一些大略的科释（分一些章节），还没有详细阐述律义的注疏。这是因为：

> 斯时释侣，道味犹淳，言行相承，随闻奉用，专务栖德，不暇旁求。（同上）

这就是说，当时律藏传来未久，僧人们对于戒律，还只是偏重于“实践”，还没有来得及从“义理”方面去作更多的“旁求”。

> 魏末、齐初，慧光宅世，再造文疏，……每一披阐，坐列千僧，勒成卷帙，通号命家。（同上）

元魏末、北齐初的慧光（因曾任僧统，故亦称“光统”），从道覆学《四分律》，先撰疏十卷，后又裁为四卷。算是最早“义疏”律学、并以律

学“命家”的人。慧光以后，研习律学、并有著述的，还有：

洪理，有抄二卷。

昙隐，有抄四卷。

道乐，有抄四卷。

道云，有疏九卷，抄一卷。

道晖，有疏七卷。——以上，均慧光弟子，北齐人。

洪遵，有疏八卷。先从道云学，后听道晖讲。曾为僧统。

洪渊，有疏。洪遵弟子。

法愿，有疏十卷，抄二卷。慧光弟子。

灵裕，有疏五卷。

道洪，有抄。——以上，均隋人。

法胜，有抄。

智首，有疏二十卷。道宣曾从其学律。

法砺，有疏。道宣曾从其学律。——以上，均隋末、唐初人①。

此外，梁僧祐，也是知名“律师”。但他只著有《释伽谱》（五卷）、《弘明集》（十四卷）、《出三藏记集》（十五卷）等（其中，《弘明集》，尤为名著），而无律学方面的著述。

所有上述这些律部的著作家②，都还只是律部“学者”，而不是律部“宗师”。因为，道宣以前，只有“律学”，还无“律宗”。律宗，是由道宣开创的③。

---

① 关于南北朝以来的律学师承和注疏情况，详见《续僧传》卷二二《论律》；道宣：《四分律行事钞》卷上之一；圆照：《四分律行事钞资持记》卷上一上。

② 本书上卷第二十一章《南北朝时期律学的弘传》中，已对律部翻译以及当时律学的弘传情况有所叙及，这里，因为叙述唐代“律宗”形成的历史渊源，又重及之，虽有所重复，也势所难免。

③ 在佛教史上，还有所谓“律部三宗”之说，就是：道宣的“南山宗”，法砺的“相部宗”和怀素的“东塔宗”。其实，法砺、怀素，至多只是一度出现的律学的一派，并不像道宣的南山律那样，真正成为一宗。所以，律部真正成宗的，还是道宣开创的“南山宗”。

道宣使律成为一宗，除了他把南北朝以来已经开始的、由原来的诸部“糅杂”、偏重《十诵》而逐渐转变为偏重《四分》的发展趋势，最后统一于《四分》之外，他还对《四分》律作出了“定于一”的阐释以及关于传、受戒法制度的各种规定。使以后研习律藏的，都以他的解释和规定为依据。因此，在律部方面，就形成了以道宣晚年的住地（终南山）命名的“南山宗”。

在唐代，除道宣（和智首、法砺等人）外，还有两人，与律也很有关系，这就是怀素和义净。

怀素（624—697），著有僧尼《羯磨》法等律学著作，是一位知名的律学著作家。

义净（635—713），翻译一切有部律，共约八十来卷。是一位知名的律藏翻译家，又是一位卓越的佛教旅行家。是中国佛教史上具有相当影响的人物。

最后，关于律部，还有以下三个问题，也应略为叙及：

其一，是关于所谓“戒体”的问题。这本来是一个纯属虚构的问题，但在律部各家中，却曾因此而引起了不小的争论。原来，受过“戒”的人，都要受到戒律的一种约束，这本来是宗教对于人们的一种毒害作用，但是，戒律的宣扬者们，却把这种毒害作用的“约束力”，硬说成是什么“戒体”。既是“戒体”，那末，它是精神的“心法”，还是物质的“色法”？有说是“心法”的，有说是“色法”的，还有说是“非色非心”的。在一个子虚乌有的问题上，居然“异说纷纭”，莫衷一是。道宣因曾参加过玄奘的译场，在一定程度上接受了唯识宗主观唯心主义的观点，因此，他认为，“戒体”，应该是“心法”。他说，“是（身、口、意）三种业，皆但是心，离心无思，无身、口业”；故知戒是“以心为体”（《四分律行事钞》卷中之一）。而且，他还认为，所谓“戒体”，也就是“受戒”时“熏”于阿赖耶识而留下来的“种子”。从此，

曾经争论不休的“戒体”问题，算是基本“解决”了。

其二，是关于所谓大、小乘戒的问题。上述的各部律，一般说来，属于小乘（道宣以后，则认为这些律部也是大乘）。这些戒律的条文，非常繁琐。拿《四分》律来说，和尚戒，共二百五十条；尼姑戒，三百四十八条。从不准淫、盗、杀、妄等所谓的“根本戒”（和尚四条，尼姑八条），到如果行、住、坐、卧，以及如何进门，如何吃饭，等等，都有明文规定。如果受戒者真的都按照戒条规定的那样去做，那可就“寸步难行”、动弹不得啦。

至于所谓的大乘戒，条文可就少多了，共有五十八条，又分“十重”、“四十八轻”。这是在一本叫做《梵网经》里所讲的“菩萨戒”①。唐、宋以后，和尚们逐渐地都是“比丘”、“菩萨”两种戒同受了，因而，这种大、小乘戒的界限，也就逐渐地消失。特别是，道宣之后，认为“比丘戒”也是大乘戒，则两者之间，更是没有什么界限了。

其实，不管是“比丘戒”还是“菩萨戒”，尽管“受”的人很多，但真正遵守的，却很少。道宣曾经哀叹：

> 然戒是生死舟航，出家宗要。受者，法界无量；持者，麟角犹多！（《四分律行事钞》卷中之一）

“受戒”者，多如牛毛；“守戒”者，鲜如“麟角”。其所以如此，就是因为，戒律的许多禁条，本来都是难以做到的。“制戒”者，明知人们做不到，却还要煞有介事地去“制定”；“受戒”者，明知自己办不到，却还要一本正经地去“受戒”。

其三，是佛教戒律的阶级性问题。佛教戒律，既是全部佛教教义的一个重要组成部分，自然也就和其他佛教经论所宣扬的那些教义具有同样的阶级性质。梁慧皎在谈到戒律的意义和性质时，

---

① 唯识宗人，说《梵网经》是假的，因而不承认“梵网菩萨戒”，而另立所谓“瑜伽菩萨戒”若干条。但是，唯识宗以外的各派佛教徒，则都只承认《梵网》戒。而不承认《瑜伽》戒。

曾经说过这样的话：

礼者出乎忠信之薄，律亦起自防非。（梁《僧传》卷一一《论律》）

这就是说，儒家由于“忠信薄”而制“礼”，佛教则因是非起而定“律”。“律”，犹“礼”也。慧皎还进一步说：

入道，即以戒律为本；居俗，则以礼义为先。《礼记》云：“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备。”（同上）

慧皎在佛教的“律”同儒家的“礼”两者之间，划了一个等号。这是符合史实的。儒家的“礼”，先是为奴隶主阶级服务，后来，又成了封建统治阶级的御用品。“礼不下庶人”，表明它是专属于统治阶级的。“律”，也是这样：起初，它为奴隶主阶级服务；后来，它又成了封建统治阶级的思想工具（大乘律，则完全是封建社会的产物）。“律”的封建性，道宣也有说明：

弟子事师，……敬仰侍接，如臣子之事君父！（《四分律行事钞》卷上之三）

道宣在这里讲的，不只是律宗的师徒关系，也包括一般的师徒关系。“弟子事师”，要像“臣子”奉事“君父”那样的克尽忠心。标榜“出世”的佛教，和以“治世”自诩的儒家，原来是一家人！

“律”，既然是为寄生阶级服务的，自然也就要鄙视劳动。孔老夫子曾经破口大骂想要学点农业生产劳动知识的樊迟为“小人”，佛教则干脆禁止人们去劳动。在“比丘”“二百五十戒”的第四“聚”[①] 的九十条“单堕”戒中，有这样的两条：

---

① 聚，类义。比丘“二百五十戒”，共分为“六聚”：1、“婆罗夷”，意为“死罪”，四条；2、“僧伽婆尸沙”，意为“众残”——须要向二十个以上的僧“众”忏悔的“残”死罪，十三条；3、“偷三遮”，多义词，有“大障善道”、“大罪”、“粗恶”、“粗过”等含义，九条；4、“波逸提”，意为“堕”罪，又分“舍堕”（三十条）和“单堕”（九十条），共一百二十条；5、“婆罗提提舍尼”，意为“向彼悔”，四条；6、“突吉罗”，意为“恶作”（或“恶说”），一百条。

“不准掘地戒”：

若比丘，自手掘地、若教人掘者，波逸提！

“不坏生种戒”：

若比丘，坏鬼神村者，波逸提！

前一条，是不准和尚们挖掘土地；后一条，是不准和尚们砍伐树木。佛教迷信，宣称树木是鬼神们居住的“村”庄，所以管树木叫做“鬼神村”。又，佛教认为，鬼神都是有“生”命的，它们住的“村”庄，又有根、枝、节、叶、实等五“种”不同，砍伐了树木，就是破坏了鬼神住的五“种”村庄，所以，又称之为“坏生种”。总之，都是不准劳动的。如果和尚们“犯”了这种“戒”，那就要“堕”入地狱，受尽苦难。儒家，只是辱骂想要搞点农业劳动的人为“小人”；佛教，则说和尚们劳动，就得堕地狱。其仇视劳动的程度，更甚于儒家。戒律如此反对劳动，正表明了它的阶级性。对此，还可以从道宣对于“戒”、“律”所作的如下解释中看出来：

律者，法也。谓犯、不犯、轻、重等，并律所明……

戒者，制也。制不善法，性不容恶。……（《四分律行事钞》卷中之一）

“律”，就是“法律”。哪个阶级的“法律”？当然是统治阶级的“法律”。处于无权地位的被统治阶级，只可能有本阶级的道义准则，却不可能有“法律”。

所谓的“制不善法”，当然也是从维护统治阶级的利益来说的。在统治阶级看来，不但被统治阶级起来反对统治、反对剥削和压迫，是“不善”的，是“恶”的，甚至连生产劳动，也是“恶”的，“不善”的。所以，从道宣给“戒”、“律”所下的定义上，也可以清楚地看出佛教戒律的阶级性。

二、关于道宣

道宣（596—667），宋《僧传》（卷一四）《道宣传》说他：

> 姓钱氏，丹徒人，一云长城人，十六岁落发，便隶日严道场，隋大业中，从智首律师受具。武德中，依首习律。……有处士孙思邈，尝隐终南山，与宣相接，结林下之交。……及西明寺初就，诏宣充上座。三藏奘师至止，诏与翻译。……

道宣死于唐高宗乾封二年（667），七十二岁。在中国佛教史上，道宣是一个很有影响的人物。他是一位著名的佛教史传学家，同时又是一个十足的僧侣主义者。作为佛教的史传学家，他撰写出了如下几部具有相当历史价值的佛教史传著作：

《广弘明集》三十卷

《续高僧传》三十卷

《集古今佛道论衡》四卷

《大唐内典录》十卷

在前三部书里，收集了相当丰富的历史资料。这些资料，不仅对于研究中国佛教史来说是相当重要的，而且对于研究我国初唐以前中古时期的思想、文化史来说，也是相当重要的。

《广弘明集》，是继梁僧祐《弘明集》之后的又一部历史文献汇编，内容比《弘明集》更加丰富。道宣在《广弘明集序》里说：

> 余博访前叙，广综弘明，……孤文片记，撮而附列。

表明该书的访采之博与搜集之广。收入该书的文献“作者缁素共一百三十余人，内南北朝一百余人，唐近三十人，尚有在道宣叙述中所引用者未计”（陈垣《中国佛教史籍概论》卷三，页53）在内。该书是继《弘明集》之作，其所以不称“续”而称“广”者，大致有两个原因：其一，“《弘明集》不分篇，此则分十篇：一归正，二辩惑，三佛德，四法义，五僧行，六慈济，七戒功，八启

福，九悔罪，十统归”。而且，“每篇前各有序”（同上）文。其二，“《弘明集》皆选古今人文，自撰仅卷末《弘明论》一首。此则每篇恒有道宣叙述及辩论列代王臣对佛法兴废等事。故《弘明集》仅选辑而已，此则叙述、辩论与选辑并用者也”（同上）。不称“续”而称“广”，不仅表明《广弘明集》有异于《弘明集》，而且表明《广弘明集》超过了《弘明集》。

《集古今佛道论衡》，其内容、性质，大致与《广弘明集》相类似。

道宣自《序》其《续僧传》说：

> 始梁之初运，终唐贞观十有九年，一百四十四载，《正传》三百四十人，《附见》一百六十人。序而伸之，大为十例：一曰译经，二曰义解，三曰习禅，四曰明律，五曰护法，六曰感通，七曰遗身，八曰读诵，九曰兴福，十曰杂科。

这里须要指出的是，道宣的这篇《序》文，乃“初成书之序也。今考本书记载，有至麟德二年者。卷四《玄奘传》，奘卒于麟德元年；……则是书实止于麟德二年，即宣公之卒前二年，距初成书之时，已二十年矣”（陈垣：《中国佛教史籍概论》卷二，页29）。从唐太宗贞观十九年（645）到唐高宗麟德二年（665）的二十年中，道宣又陆续为许多僧人立《传》。因此，《正传》人数，不是“三百四十人”，而是“四百九十二人”；《附见》人数，不是“一百六十人”，而是“二百一十五人”①。宣《传》虽然称《续》，但其内容，也远远超过了梁《高僧传》。

《大唐内典录》，是一部重要的目录学著作。内容不但是经录，而且还有许多重要的历史资料。道宣在《〈大唐内典录〉序》里说：

---

① 《中国佛教史籍概论》谓“正传凡四百八十五人，附见二百十九人”。经再核计，陈说与原书数字不符。

今译从于方言，大约五千余卷。迁贸更袭，浇薄互陈，卷部单重，疑伪凡圣，致使集录奔竞，三十余家，举统各有宪章，征核不无繁杂。今总会群作，以类区分，合成一部，开为十卷，依例条显，无相夺伦，文虽重张，义绝烦乱。……

可见，道宣对于他的这部目录学著作，也是非常自许的。

总之，作为佛教的一位史学传学者，道宣是作出了应有的历史贡献的。这是道宣的一个方面，一个积极的方面。

另一方面，道宣又是一个十足的僧侣主义者。作为一个僧侣主义者，道宣不仅创立了律宗，而且还写出了如下这些著作：

《集神州三宝感通录》三卷

《道宣律师感通录》一卷

《释迦氏谱》一卷

《四分律删繁补阙行事钞》十二卷

《四分律比丘含注戒本》三卷

《四分律删补随机羯磨》二卷

此外，还有其他一些著作。道宣在他的《感通录》里说：

近以今年（按：指唐高宗麟德元年，664）三月末，数感天人。有若曾面（者），告余云：所著文翰：《续高僧传》，《广弘明集》，裨助圣化，幽灵随喜，无不赞悦。至于律部，抄录疏仪，无足与二；但于断轻重物，少有疏失。斯非逾抑，惟译者如何。……

这是假借“天人”之口，进行自我吹嘘。

有一天（人）来礼敬曰：“弟子姓王，名璠，是大吴之兰台臣也。”……“弟子是南天韦将军下之使者。”……

不久，复有一天（人）来，云姓罗氏，蜀人，言作蜀音！

“天人”也要姓人间姓氏，说人间方言，分明是人在“装天”！

又有天人，姓陆名玄畅，来谒云：弟子周穆王时，初生

在天。……

……弟子夏桀时生，具见佛之垂化。

……已后论诸律相，问余云："师本在梁朝，已为称首，大有著述论名，人皆闻之。"

这最后的几句话，表明道宣自己也以梁僧祐的"转世"者自居了。和尚们的不淫、盗、杀、妄的"四根本戒"中的"不妄语戒"，不是指一般的撒谎，而是指的"未得谓得"、"未证谓证"的"大妄语"。所谓"未得谓得"，意思就是说，他本来没有"得"到这种"神通"，他却对人家吹牛说，他"得"到了这种"神通"。"未证谓证"，是说他本来没有"证"得这种"圣果"，他却对人家吹牛说，他"证"得了这种"圣果"。道宣说他同"天人"如何的交谈，"天人"又是如何的"礼敬"他，等等，便是属于这种性质的。对此，比道宣稍晚一点的另一"律师"怀素，已经指出过。据宋《僧传》卷一四《怀素传》记载，怀素曾经指责：

南山犯重！则与天神言论，是自言得上人法也。

这几句话的意思是：终南山的道宣，"犯"了"四根本戒"之一的"大妄语戒"的"重"罪；因为他说，他曾和许多的"天神"交谈过。这就等于说，他已经"得"到了"神通"、"圣果"等等的"上人法"，也就是"未得谓得"，"未证谓证"！道宣曾经哀叹："受(戒)者，法界无量；持(戒)者，麟角犹多。"而他自己，却也是"受"而不"持"的。这是道宣的另一个方面，一个消极的方面。

道宣没有什么理论著作，因此，难以在世界观方面对他作出比较确切的评价。不过，从上述他对"戒体"问题的议论中，似乎可以这样说，就世界观说来，道宣大体上是一个主观唯心主义者。

总之，在中国佛教史上，道宣毕竟是一个有贡献、有影响的人物。

[General Information]
书名=中国佛教思想史　中卷　隋唐佛教思想
作者=郭朋
页数=530
SS号=10157578
出版日期=